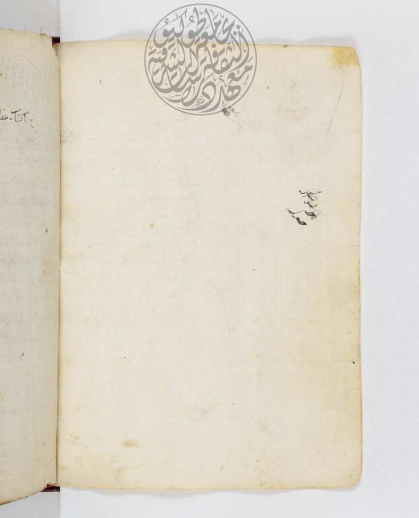
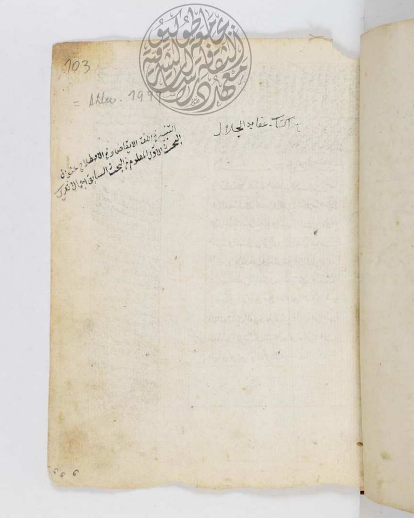




103
= Altw. 1997
من كتاب عقائد الجلال
التنبيه في اللغة الايقاظ وفي الاصطلاح عنوان البحث الآتي المعلوم في البحث السابق بوجه الاجمال



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

يامن وفقنا لتحقيق العقايد الاسلامية وعصمنا

عن التقليد في الاصول والفروع الكلامية صل على

محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان المسدد بلوامع

السيف والسنان وعلى آله واصحابه الاعيان

المبشرين بالدخول والخلود في غرف الجنان وبعد

فيقول الفقير الى عفو ربه الغني محمد بن اسعد

الصديقي الدواني ملكهم الله نواصي الاماني

ان العقايد العضدية لم تدع قاعدة من اصول

العقايد الدينية التي اتت عليها ولم تترك من

امهاتها ومهماتها الا وقد صرحت بها او ومت



ولم اطلع على شرح لها يكشف مقاصدها ويبسط
فوايدها بل لم ار لها ما يعد في عداد الشروح اذ كل
ما وصل الي من ذلك مقدوح فوايدها مجروح فحدا
ذلك الي ان اشرحها شرحا وافيا بحل الفاظها كافيا
في تحقيق المقاصد والتقصي عن المضايق ولم
استر مع ذلك شعب القيل والقال على ما هو
داب اهل الجدال القاصرين عن انتهاج طريق
الاستدلال بل انبعث الحق الصريح وان خالف
المشهور واخذت بمقتضى الدليل وانما بالله
الجمهور قال المصنف رحمه الله تعالى قال النبي صلى
الله عليه وسلم وهو انسان بعثه الله تعالى
الى الخلق لتبليغ ما اوحاه الله وعلى هذا لا يشمل
من اوحي اليه ما يحتاج اليه لكماله في نفسه من غير



ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل بيد بن نفيل اللهم الا
ان يتكلف والرسول قد يستعمل مرادفا له وقد يختص
بمن هو صاحب كتاب او شريعة فيكون اخص من النبي
واشتقاقه من النباء بمعنى الخبر او بمعنى الارتفاع
او هو منقول من النبي بمعنى الطريق واللام في النبي
للعهد الخارجي اذ المراد به الفرد الكامل على ما ينساق
اليه الذهن في المقام الخطابي ستفترق امتي اي امة
الاجابة وهم الذين آمنوا به وهو الظاهر فان الكثير ما
ورد في الحديث على هذا الاسلوب اريد به اهل
القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل على امة الدعوة
لكان له وجه وانت تعلم بعده جدا فان فرق الكفر
اكثر من هذا العدد بكثير ثلثا وسبعين فرقة السبعين
اما للتاكيد فان ما هو محقق الوقوع قريب كما قيل في



قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى او بمعناه

اشارة الى ان الاختلاف مترتب عن حيث علي السلام

وما يتوهم من انه حمل على اصول المذاهب فهو اقل من

هذا العدد وان حمل على ما يشمل الفروع فهى اكثر منه

توهم لا مستند له لجواز ان يكون الاصول التي بينها

مخالفة معتدة بها بهذا العدد وقد يقال العلم في وقت

من الاوقات بلغ بهذا العدد وان ازدادوا او نقصوا

في الكل الاوقات كلها في النار من حيث الاعتقاد فلا

يرد انه ان اريد الخلود فهو خلاف الاجماع فان

المؤمنين لا يخلدون فيها فان اريد مجرد الدخول

فيها فهو مشترك بين الفرق اذ ما من فرقة الا بعضهم

عصاة والقول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا

مغفورة بعيد جدا ولا يبعد ان يكون المراد استقلال

مكثهم في النار بالنسبة الى ساير الفرق ترغيبا

في تصحيح العقايد الا واحدة قيل ومن اي الفرقة

فان قلت كيف كلها في النار الا واحدة وقد قال عليه السلام اختلاف امتى رحمة قلت هذا في الفروع وذلك في الاصول احمد

الناجية قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي رواه
الترمذي والاصحاب جمع صحب هو جمع صاحب او جمع
صحب مخفف بمعنى صاحب وهو من رأى النبي عليه السلام
مؤمنا به سواء كان في حال البلوغ او قبله او بعده طالت
صحبته اولا وهذه اشارة الى مقاصد الرسالة
عقائد المراد بالعقائد ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده
من غير تعلق بكيفية العمل ككونه تعالى حيا عالما قادرا
الى غيره من مباحث الذات والصفات ويسمى
تلك الاحكام اصلية وعقائد واعتقادية ويقابلها
الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلوة و
الزكوة والحج والصوم ويسمى شرايع وفروعا و
احكاما ظاهرة الفرقة الناجية وهم الاشاعرة النا
في الاصول للشيخ ابي الحسن الاشعري وهو منسوب
الى الاشعر ابي قبيلة من اليمن وقيل الى جده ابي
موسى الاشعري فان قلت كيف حكم بان الفرقة



الناجية فلعلهم الاشاعرة وكل فرقة تزعم انها الناجية
قلت سياق الحديث مشعر بانهم المقتدون المعتقد
بما روى عن النبي واصحابه وذلك انما ينطبق على
الاشاعرة فانهم يتمسكون في عقايدهم بالاحاديث
الصحيحة المروية عنه صلى الله عليه وسلم وعن اصحابه
ولا يتجاوزون عن ظواهرها الا لضرورة ولا يبتنون سلفا
مع عقلهم كالمعتزلة ومن تحذو حذوهم ولا مع النقل
من غيرهم كالشيعة المتبعين لما روى عن ائمتهم لادعاء
العصمة فيهم قال ابن المطهر الحلي في بعض تصانيفه قد
باحثنا في هذا الحديث مع استاذ نصير الدين محمد
الطوسي في تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر
الراي على انه ينبغي ان يكون تلك الفرقة مخالفة لساير
الفرق مخالفة كثيرة وما هي الا الشيعة الامامية فانهم
مخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف
غيرهم من الفرق فانهم متقاربون وقال الشيعة نفاة



المعتزلة فى اكثر الاصول ولا تخالفها الا فى المسائل
قليلة اكثرها يتعلق بالامامة وهى بالفروع اشبه
بل الاليق بذلك هم الاشاعرة فان اصولهم مخالفة
لاكثر اصول المذاهب ولا يوافقهم فيها غيرهم كمسئلة
الكسب وجواز رؤية الله تعالى مع كونه غير جسم وتنزه
من المكان والجهة بل جواز كل موجود من الاعراض
وغيرها حتى جوزوا رؤية الاصوات والطعوم
والروايح وجوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس
واسناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء و
كون الصفات لا هى عين الذات ولا غيرها والفرق
بين الارادة والرضا الى غير ذلك من المسائل التى شنع
مخالفوهم عليهم فيها كما شحنوا به كتبهم اجمع الاجماع
ههنا بمعنى الاتفاق لا بمعنى المصطلح وهو اتفاق
جميع اهل الحل والعقد من الامة فى كل عصر على حكم
من احكام الدين فان المذكورات ليست كذلك ولذا



نسبة الى الطائفة مخصوصة وهم السلف من المحدثين
العارفين باحاديث رسول الله عم وتمييز اقسامها
من الصحيح والحسن والضعيف وغيرها ونقدها عن
الموضوعات وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة
على كل العالم هو في الاصل ما يعلم به الشيء كالخاتم لما
يختم به غلب على ما يعلم به الله تعالى وهو ما سوى ذاته و
صفاته حادث ولما كان الفلاسفة اصطلحوا على
اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات بالعدم يجوزن
ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم
تقدم عدمه على وجوده بالذات وحاولوا بيان ذلك
بما فصلناها في حواشي الشرح الجديد للتجريد
وبينا انه لا يتم استدلالهم كيف والتقدم الذاتي
في تقدم المحتاج اليه على المحتاج واذا كان العدم سابقا
على وجود الممكن بالسبق الذاتي كان جزءا من علته
التامة قطعا فلا يتحقق العلة التامة البسيطة

وهو خلاف مذهبهم وصرح الحكيم ارسطو في ذلك بقوله
كان بقدرة البديع بعد ان لم يكن اى وجد بعد العدم بعدية
زمانية كما هو المتبادر فان المعنى الاول مجرد اصطلاح
من الفلاسفة والمخالف في هذا الحكم هم الفلاسفة فان
ارسطاطاليس واتباعه ذهبوا الى قدم العقول
والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها و
صورها الجسمية والنوعية واشكالها واضوائها
والعنصريات بموادها ومطلق صورها الجسمية
لا اشخاصها واما صورها النوعية فقيل بجنسها فان
صور خصوصيات انواعها لا يجب ان يكون قديمة والظاهر
من كلامهم ان قدمها بانواعها ونقل عن افلاطون القول
بحدوثه فقيل ان مراده الحدوث الذاتي وقد رايت
انا كتابا بخط واحد من الفلاسفة الاسلامية قد كتب
قبل هذا التاريخ باربعمائة سنة وذكر فيه نقلا عن
ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم

في العالم الا رجلا واحدا منهم وقال مصنف ذلك الكتاب انما
مراد ارسطو من هذا الرجل افلاطون فلا يكون حاملا على
الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزماني عنه
مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الانسانية
وقدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس انه توقف في ذلك
لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة
عندهم واستدل الفلاسفة على مذهبهم بانه لا يخلو
من ان يكون جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما حاصلا
في الازل او لا فان كان الاول لزم وجود ذلك الممكن
في الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة و
ان كان الثاني فاذا حدث ممكن ما فاما ان يكون حدوثه
من غير حدوث امر اخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام
علته واما ان يكون بسبب حدوث امر اخر فينقل الكلام
حتى يلزم التسلسل وانت خبير بانه لو جعل الامر الحادث
الذي هو علة لحدوثه بعد العدم اللاحق لم يلزم التسلسل

المستحيل عندهم لان شرط استحالته عندهم الاجتماع في الوجود فح لم يلزم الازلية حتى يحصل المقصود

ودعوى ان المعدات الغير المتناهية لا تنتظم الا بحركة سرمدية فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة وبالجملة يلزم قدم المتحرك [illegible] بتلك الحركة سماء كان نجما او غيره فهو دعوى من غير برهان وكذا دعوى كون المعدات لا بد ان تنتهي الى مادة قديمة للصور المتعاقبة الواردة عليها واجيب عن هذا الدليل بوجوه الاول باختيار الشق الاول وهو ان جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما حاصل في الازل ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا وانما الممكن وجوده فيما لا يزال وانت تعلم انه خلاف المفروض تحقق ما لا بد منه في وجوده في الازل فكونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض لان الامكان مما لا بد منه في

فانه يتوارد على تلك المادة بواسطة الحركة السرمدية الفلكية استعدادات متعاقبة لوجود هذا الحادث فاذا انتهت الى غاية القرب حدث الحادث بعطاء بواسطتها من المؤثر القديم [illegible] لا يخفى ان المخرج الى العلة عند المحققين هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ في جانب المعلول تارة ومرة اخرى في جانب العلة فلا يعتبر الآن يقال محذوف عنه لان من الجزء الصورة والمادة مع انه جزء من المعلول وجزء العلة التامة ايضا لكن لا يخفى انه لو اعتبر الامكان من جانب العلة يلزم ان لا يتحقق البساطة وهو خلاف تحقيق الشيء المحقق فيما سبق

قوله لكون المعدات آه لا يقال انتهاؤها الى مادة قديمة مناف لكونها غير متناهية لان المراد من انتهائها اليها انه لا بد من حقيقة واحدة في كل من المعدات بهذا الشكل لا الى النهاية لا بمعنى ان يقع طرفا التسلسل حاشيه

قوله فهو دعوى من غير برهان ممنوع اذ هم قد ذهبوا على ذلك في مكانه ونقلناه عنهم ذلك فيما علقناه على رسالة صنفها الله وسماها بروح العلوم ابتنوا ان البرهان يجب ان يكون قديما او مقدار حركة سرمدية لا يمكن ان يتحقق بدون جسم بل اجسام فلا يكون الدعوى من غير برهان عليها كما ان الدعوى افتقار المعدات الى مادة قديمة واردة عليها الصور المتعاقبة فقد برهن عليها حاشيه

فيه اما اولا فلان وجوده انما يكون في الازل محالا الا لوجود مانع او عدم شرط من شروط والا يلزم ان يكون ممتنعا ذاتيا فيه فيلزم خلاف المفروض واما ثانيا فانه يلزم تخلف المعلول عن علته التامة واما ثالثا فلانه يلزم واجبا وممتنعا بالغير في حالة واحدة واما رابعا فلانه يلزم ان فاعله موجب فيه بالفعل وغيره مؤثر فيه معا محمد

الاولى ان يرد الجواب المذكور بطريق الترديد بان يقال ان اراد انه يجوز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا لذاته وانما الممكن وجوده فيما لا يزال يلزم الانقلاب وجوده من الامتناع الذاتي الى الامكان لانه كان في الازل محالا لذاته فيما لا يزال ممكن وان اراد انه يجوز ان يكون وجوده في الازل محالا لغيره يلزم خلاف المفروض اذ المفروض تحقق جميع ما لا بد منه في الازل ومن جملة ما لا بد منه رفع الموانع وذلك الغير من جملة الموانع [illegible]



فى وجوده وقد فرض تحقق جميع ما لا بد منه فى وجوده

الثانى باختيار الشق الثانى وهو انه لم يكن جميع ما لا بد

منه فى وجوده متحققا فى الازل اذ من جملته تعلق

الارادة لوجوده فى الازل ولم يتعلق الارادة بوجوده

فيه بل بوجوده فيما لا يزال من الاوقات الآتية ولا

يرد عليه ان التعلق الازلى بوجوده اما ان يكون

متمما للعلة وجوده اولا وعلى الاول يلزم وجوده

فى الازل لامتناع التخلف وعلى الثانى يحتاج المعلول

الى امر آخر سمى هذا التعلق وهو خلاف المفروض

على انا نقل الكلام الى ذلك الامر لانا نقول القدرة مؤثرة

على وفق الارادة وقد تعلقت الارادة بوجوده فى

وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل لا بد من اختيار

احد شقى الترديد الذى اوردناه قلنا ان اردتم

انه متمم لعلة وجوده فى الازل فنختار انه ليس كذلك

وان اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار

فيه اشارة الى انه لا يلزم ان يكون
المسبوق بالقصد والاختيار حادثا
لجواز ان يكون مسبوق القصد والا
رادة عليه بالذات لا بالزمان كما قرر
الامدي فلا يتم الاستدلال على الحدوث
بانه مسبوق بالقصد والاختيار كما
فعله بعض الشارحين احمد حيدر
عى
فيه لف ونشر مشوش فان قوله ولا يلزم
ازليته ناظر الى قوله فيما لا يزال وقوله
ولا احتياجه الى قوله انه متمم لعلة وجوده
لان الاول ناظر الى قوله انه كذلك
والثاني ناظر الى قوله انه ليس كذلك
كما توهم اذ عدم كونه متمما لعلة وجوده
في الازل لا يستلزم عدم الاحتياج على
ما لا يخفى مح
ورد عليه بانه
ح يتوقف وجوده على حضور ذلك
الوقت الحادث فننقل الكلام اليه ويتسلسل
ولقائل ان يقول حضور ذلك الوقت
الذي هو حادث سابق عليه وهكذا
فاللازم تسلسل الاوقات الماضية المنقضية التي لا وجود لها في الخارج
اصلا لان الكلام في اوقات قبل حدوث
العالم ولا نم استحالة مثل هذا التسلسل
ولا يخفى ما في تفريع قوله فلا شيء على ما سبقه
والاحسن في توجيهه ان يجعل حصر
المسند المعرف باللازم وهو قوله فالواجب
على قاعدة المعاني لا يوصف بيانا او دليلا
متعاليا وقوله فلا شيء جوابا عما قاسم
هذا مبني على مذهب المتكلمين النافين للعقول
او النفوس والا فعند الحكماء هما ايضا
لا يوصفان بكونهما في الزمان فيكونان
في الازل كما صرحوا في كتبهم كلنبه ٤
هذا معارضة لاصل الدليل تفيد حدوث
الممكنات باسرها وليس جوابا باختيار
الشق الاول كيف وقد اختار فيه
حدوث التعلق محمد امين

فان قيل الوقت ايضا من جملة العالم اذ العالم ما سوى الله فيلزم ان
يكون للزمان زمان يوجد فيه وهو باطل اتفاقا قلت هذا انما يلزم لو كان
الزمان موجودا وليس كذلك بل هو امر موهوم كما مر وكونه موهوما
لا ينافي ان يكون له دخل في وجود العالم فان الامور الاعتبارية قد
يكون لها دخل في وجود الامور الخارجية كارتفاع الموانع والاعتبارات
التي يجعلونها مخصصة بصدور المعلول الاول عن الواجب الا عند
ذلك قيل فيه نظر اما اولا فلان الوقت اذا كان موهوما لم يختلف
اجزاؤه فتعلق القدرة والارادة
بوجود العالم بجزء منه دون
جزء آخر ترجيح بلا مرجح فتامل
اغ

انه كذلك ولا يلزم ازليته ولا احتياجه الى امر آخر
كما ان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد جسم ما على صفة
معينة كالطول مثلا او القصر يوجد المعلول بهذه
الصفة فكذا ههنا لما تعلقت ارادة الفاعل المختار
بوجود الحادث لم يتصور الا كونه حادثا والحاصل
ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو
الذي تعلق به ارادته سواء كان مقارنا لوجوده
او متأخرا عنه وقد يقال ان الازل ظرف الزمان ومعنى
كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان فالواجب
تعالى لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه في
الزمان كما لا يوصف بكونه في المكان فلا شيء غيره
في الازل وانما يوجد ما يوجد على حسب ما تعلق به
الارادة الازلية من تخصيصها الممكنات في وجودها
باوقاتها والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت
الارادة الازلية بوجوده المتناهي وليس الله تعالى

تعالى متقدم ما عليه بالزمان اذ الواجب تعالى ليس

بزماني حتى يقال انه متقدم على غيره بالزمان واني

قيل لا شبهة في ان الارادة القديمة بذاتها ليست

كافية في وجود الممكن وعلى فرض ان يكون كافية يلزم

قدم الممكن فلا بد من تعلقها وح لا يخلو هذا التعلق

من ان يكون حادثا او قديما وعلى الاول يلزم التس

لانا ننقل الكلام الى سبب هذا التعلق حتى يلزم التس

وعلى الثاني يلزم قدم الممكن الذي تعلق به الارادة

فقد اجيب عنه تارة بان التعلق امر عدمي فلا يحتاج

الى امر مخصص بوقت دون وقت ولئن سلم فالتس

في الامور الاعتبارية وهي التعلقات غير ممتنع

انت تعلم ان اختصاص كل صفة سواء كانت وجودية

او عدمية بوقت يحتاج الى مخصص بالبديهة و

اما التس في التعلقات بان يكون مخصص تعلق الا

رادة بذلك الوقت تعلق الارادة بتعلق الارادة

انه تعالى ليس بزماني اي ليس وجوده وجودا
زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن
حصوله الا في الزمان كما ان معنى كونه مكانيا
انه لا يمكن الا في مكان هذا مما اتفق ارباب
الحال ولا يعرف فيه خلافا وان كان مذهب
المجسمة يجري اليه كما يجري الى الجهة والمكان
واما عند الحكماء فلان الزمان عندهم مقدار
الحركة المجددة للجهات فلا يتصور فيما لا
تعلق به بالحركة والجهة وتوضيحه ان التغير
التدريجي زماني بمعنى انه مقدر بالزمان
وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه
والتغير الدفعي متعلق بالآن الذي هو
طرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق
له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن
للزمان وحاصل مع حصوله واما انه
زماني او آني اي واقع في احدهما واما
عندنا فلانه اي الزمان متجدد يقدر به متجدد
فلا يتصور في التقديم فاي تغير
فتربه امتنع ثبوته لله تعالى
واجيب مرة اخرى بانه يجوز ان يكون المخصص
لتعلق ارادة الترجيح بوقته المعين هو علم
الازلي بايقاع العالم في الوقت الذي
اوقعه فيه وما علم الله تعالى يجب وقوعه
ويمتنع خلافه فلا جرم تعلق الارادة
في الوقت الذي وقع فيه
ان بداهة العقل حاكمة بان كل حادث
سواء كان وجوديا او عدميا يحتاج الى
مخصص يخصصه لوقت حدوثه والمكابرة
لا يلتفت اليه ... اتصاف الممكن بالوجود
لان الوجود امر اعتباري ... لا يحتاج
احتياج الامر العدمي ... يخصصه
يلزم التس ...
الاعتبارات ... الموجودات واما فيما بين
... في الامور
الموجودية ...

في ذلك الوقت وهكذا حتى يكون ارادة وجود الممكن
في ذلك الوقت للابد ارادة ارادة وجوده في ذلك الوقت
وارادة ارادة وجوده في ذلك الوقت من جانب المبدأ
وينتهي من الجانب الآخر الى ارادة ذلك الممكن وحينئذ
يكون الحال كما تقول به الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات
الغير المتناهية حتى ينتهي الى الاستعداد القريب الذي يلي
المعلول فقد قيل عليه انه بعد مع قطع النظر عن جريان
برهان التطبيق فيه لانه يلزم انحصار الامور الغير
المتناهية بين حاصرين وهما نفس الارادة وتعلقها
الذي يلي الممكن قلت وانت تعلم انه لا انحصار ههنا
بين الحاصرين اصلا بل ذات الارادة محفوظة في
جميع المراتب ويتوارد عليه تعلقات مترتبة غير متناهية
على نحو تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على المادة
فليس الارادة ولا المريد طرف السلسلة كما ليست
المادة طرف السلسلة فالقول بالانحصار ههنا وهم

لا يقال هذا توقف العلل فيلزم
وجود حوادث لا الى نهاية عند
وجود المعلول وهو مصحح لصحة
التطبيق لانا نقول ان كل سابق
هو معد اللاحق فلا يجب وجوده
عند وجود اللاحق فلا يجري
التطبيق عندهم اذ الاجتماع شرط
عندهم فتامل فيض الله رحمه
فيجب المعلول عند ذلك الاستعداد
ولا يتوقف على استعداد اخر فوقه
فيكون موجودا فيض الله
اي الاستعداد التام الذي يحصل
الماهية عند حصول الشرائط و
ارتفاع جميع الموانع التي هو مسبوقة
بحوادث اخر لا الى نهاية حتى كان كل
سابق معدا للعلة الفاعلية الى
المعلول الذي هو اللاحق بعدها
عنه فكلما خرج منها جملة واحدة
الى الوجود يحصل نوع استعداد
لم يكن حاصلا قبلا فيقرب المعلول
في كل مرتبة الى العلة الموجدة
بسبب ذلك الاستعداد حتى ينتهي
الى جملة يحصل بها ذلك الاستعداد
التام القريب فيوجد المعلول عند
ذلك الاستعداد ولا يتوقف على
الاستعداد فيض الله رحمه
الكمبدان يقول هذا التسلسل غير
ممتنع لما ذكرتم من انه في الامور
الاعتبارية بل لان التعلقات
الارادية وان كانت امورا اعتبارية
لا وجود لها في الخارج الا انها ليست
من الاعتباريات التي ينقطع التسلسل
فيها بانقطاع الاعتبار بل يتوقف
وجود العالم عليها لانه يكون
كل سابق منها شرطا بلاحق
و بطلان التسلسل في الامور المتعاقبة
لم يثبت عندهم محي الدين



وهو ظاهر الفساد وان صدر عن بعض من يعقد عليه

الانامل بالاعتقاد والعجز الثالث الايراد على دليلهم

النقض بان يقال هذا الدليل يقتضي ان لا يوجد شئ

من الحوادث اليومية واجيب عنه بان التسلسل اللازم

من حدوث العالم باسره هو التسلسل في الامور المرتبة

في الوجود وهو محال واما التسلسل في الحوادث اليومية فهو

في الامور المتعاقبة ولا يجامع المتقدم منها المتأخر

ومثل هذا التسلسل ليس محالا عندهم فان الافلاك عندهم

قديمة وحركاتها دائمة فهي ذات جهتين الاستمرار و

التجدد فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن

جهة التجدد صارت واسطة في صدور الحادث

عن القديم وانت مما سبق خبير بانه يمكن ان يكون

صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم قدم

الشخص في شئ من اجزاء العالم بل القدم الجنسي

بان يكون فرد من افراد العالم لا بعينه على سبيل التعاقب



موجود او قد قال بذلك بعض المحدثين المتأخرين
وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول بقدم
العرش وقال الامام حجة الاسلام رد الجمهور الذ
ان هذه الحركة مبدأ الحوادث امامن حيث انها
مستمرة او من حيث انها متجددة فان كانت من حيث
انها مستمرة فكيف يصدر من مستمر متشابه الاجزاء
شيء في بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث
انها متجددة فما سبب تجددها في نفسها فيحتاج الى
سبب آخر البتة ويتسلسل واعترض عليه بان هذا
التسلسل جائز عندهم لعدم وجوب اجتماع الآحاد و
هم قائلون بجواز التسلسل في الامور المتعاقبة مع
وقوعه فيها قلت التجدد عبارة عن انقضاء
شيء وحدوث شيء آخر فاذا عدم جزء من الحركة
فلا بد لعدمه من علة حادثة وتلك العلة اما
وجود امر موجود او عدم امر موجود او بعضها

او بعضها امر موجود وبعضها عدم امر موجود وعلى
الاول ينقل الكلام الى علة ذلك الامر وهكذا حتى يلزم
التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة وعلى الثاني يكون
ذلك العدم عدم جزء من اجزاء علة وجوده ضرورة
ان ما لا يكون وجوده علة لوجود شيء لا يكون
عدمه علة لعدمه فيلزم التسلسل في الموجودات التي
هذه الاعدام اعدام لها وعلى الثالث لا بد ان يكون
احد القسمين من الامور الموجودة وتلك الا
عدام او كلاهما غير متناه وعلى الوجهين يلزم
التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة وحاصل
انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة
اما في حال وجوده السابق او حال عدمه اللاحق
لان عدمه ان كان بسبب امر موجود او عدم امر
يستلزم حدوث امر موجود كعدم عدم المانع
المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل في الموجودات

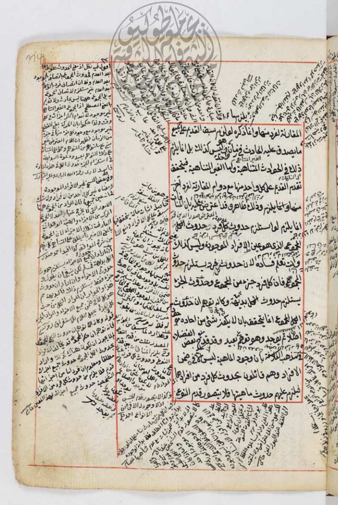


المترتبة المجتمعة الحادثة في حال عدمه وان كان بسبب عدم
امر موجود لا يستلزم امرا موجودا لزم التسلسل
المذكور وقت وجود ذلك الحادث وفيه على حال
الشق الثالث فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل
جزء مستندا الى عدم عدم المانع المستلزم لوجود
المانع لا يلزم الترتب بين تلك الموانع حتى يلزم
التسلسل المستحيل بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع في
الوجود ايضا لجواز ان يكون حدوثها ولو آنا
كافيا في انتفاء ما هو مانع عنه قلت تلك الموانع
متعاقبة في الحدوث فان اجتمعت في الوجود
لزم التسلسل المستحيل لان احادها مترتبة في الحدوث
بحسب الزمان ومجتمعة في الوجود فيجري فيه التطبيق
ولا يقدح فيه عدم ترتبها بحسب الذات كما لا يخفى
على ذي فطرة سليمة فانا نأخذ السلسلة المبتدأة
من الحادثة في اليوم ونطبقها على السلسلة المبتدأة

المبتداة من الحادث بالاسر ونسوق البرهان والنظم
يجتمع في الوجود نقلنا الكلام الى علة عدمها حتى يلزم
التسلسل المستحيل في الموجودات الحادثة وقت عدمها او وقت
وجودها فان علة عدم كل مانع اما عدم عدم المانع
المستلزم لوجود المانع او عدم جزء من اجزاء علته
وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث
الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم ان يكون تحقق ذلك
المانع موقوفا على امور موجودة غير متناهية مترتبة
فيلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجوده الوجه الرابع
ما عول عليه بعض المتاخرين وهو ان القول بتعاقب
الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على مادة قديمة
بل عدم تناهي حوادث متعاقبة مع وجود قديم
مطلقا سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم
عارضة له اولا غير معقول لان القديم يجب ان يكون
سابقا على كل حادث اذ القديم ما لا يكون مسبوقا

هذا الوجه الرابع نقض اجمالي على دليل
الفلاسفة وحاصل دليلكم بجميع مقدماته
بط لكونه مستلزما لقولكم بتوارد الاستعدادات
الغير المتناهية على مادة قديمة ولقولكم
بوجود الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية
مع وجود قديم واللازم بط وبهذا التوجيه
استغنا عما تكلف المحشي الخلخالي
اقول لا يخفى عليك ان كون هذا الوجه
الرابع وكذا الوجه الخامس وجها آخر
عن وجوه الجواب عن الدليل المذكور محل
تامل بل هما وجهان لرد الجواب الذي ذكر
عن النقض الذي هو الوجه الثالث
فغاية ما فيهما ابقاء النقض على حاله ولو جعل
مثل وجها آخر لوجب ان يكون ما قاله
الامام حجة الاسلام ايضا وجها آخر
يوسف قرباغي
وفي بعض النسخ الوجه الثالث اولى لانه لا يخفى
على المتفطن ان هذا الوجه ليس جوابا باطلا
دليلهم الذي الجواب اولا باختيار الشق الاول
وثانيا باختيار الشق الثاني ثالثا بالنقض
الاجمالي بل هذا الجواب جواب عما قال الحكماء
في دفع النقض الاجمالي ان التسلسل في الحوادث
اليومية ليس في الاستعدادات وهو
بط فلا يتم النقض تقريره ان القول بتعاقب
الاستعداد على النهج المذكور غير معقول
في الوجه الثالث وكذا الرابع غير معقول
بل المناسب ان يقول وجواب وجعل جواب
الغزالي جوابا ثانيا وهذا الجواب
ثالثا ركيك جدا توفيقي رحمه الله
يحتمل ان يكون هذا الوجه نقضا وان يكون
معارضة وعلى التقديرين يرد انه لا يطابق
كونه جوابا عن استدلالهم المذكور
وجه لجعلهم من تلك الاجوبة الا ان يقال
لما كان حاصل استدلالهم يرجع الى هذا
القول فالهدم عليه كلام على الاستدلال
حقيقة وذلك لان المقصود من كلام الاستدلال
هو اثبات القدم البعض كما لا يخفى
اليه كما لا يخفى ز
على الهيولى مثلا فانهم شبهوا الهيولى
بالسقف والصور بالعمودات فكما ان السقف
مرة بعد اخرى العمودات
بان في موضعه

بالعدم والحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا
على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان
يكون له حالة يتحقق سبقه على كل واحد مما يصدق عليه
الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقا
على كل واحد منها بل على بعضها وهو ظ بضرورة العقل
ويلزم من تقارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان
لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته اما ببعض الحوادث
والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق
على كل فرد بديهية قلت هذا بديهية الوهم لا العقل فان
تقدم القديم على كل فرد من افراد الحوادث انما يستلزم
كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد منها
وان كان مقارنا لفرد آخر منها وههنا لما كان القديم
موجودا مع انتفاء كل فرد من الحوادث اذ ما من
فرد منها الا والقديم موجود قبله مع الحادث السابق
عليه فيتحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة



المقارنة لفرد منها وانما ذكره لو لزم سبق القديم على جميع
ما يصدق عليه الحادث في زمان وليس كذلك بل انما يلزم
ذلك في الحوادث المتناهية واما الغير المتناهية فيتحقق
تقدم القديم على كل واحد منها مع دوام المقارنة لفرد آخر
منها وانما يلزم وذلك ظاهر وقد اعترض عليه بان المنافات
انما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل
المجموعي الذي هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك
وانت تعلم فساده لان حدوث فرد يستلزم حدوث
المجموع فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث الجزء
يستلزم حدوث الكل بديهة وكانه توهم ان حدوث
الكل المجموعي انما يتحقق بان لا يكون شيء من احاده موجودا
اصلا ثم يوجد وهو توهم بعيد وقد قدح بعض الفضلاء
في مذهب الفلاسفة بان وجود الماهية ليس الا في ضمن
الافراد وهم قائلون بحدوث كل فرد من افرادها
فيلزم عليهم حدوث ماهيتها فلا يتصور قدم النوع

مع حدوث كل فرد قلت هذا كلام سخيف لان مرادهم
من القدم النوعي ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع
موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث
كل فرد لا ينافي ذلك اصلا وليت شعري ماذا يقول
هذا القائل في الورد اذ لا يبقى فرد منه اكثر من يوم او يومين
مع الورد باقي اكثر شهر او شهرين وبديهة العقل
تحكم بانه لا فرق بين المتناهي وغير المتناهي في مثل هذا
الحكم الوجه الخامس من الايراد على دليلهم ان برهان
التضايف بل غيره من البراهين كبرهان التطبيق
يدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة المترتبة في الخارج
سواء كانت مجتمعة الوجود او لا وذلك لان حاصل
برهان التضايف انه لو ذهب سلسلة المتضايفين الى
غير النهاية لزم ان يكون عدد احد المتضايفين اكثر
من عدد المضايف الآخر وهو محال لان المتضايفين
متكافئان في الوجود ضرورة بيان الملازمة انه لو كان

فان قلت قد اثبت الشارح في الرد على المعترض
ان حدوث كل فرد يستلزم حدوث الكل
المجموعي والجزئيات بالنسبة الى الكلي بمنزلة
الافراد للكل المجموعي فيلزم انه يستلزم حدوث
الجزئيات حدوث الكلي ايضا والا فالفرق
قلنا الفرق ان الكلي هو المفهوم الشامل للجزئيات
الصادق عليها على سبيل الانفراد
والافراد فيجوز ان لا يخلو وقت من الاوقات
عن صدق في ضمن الافراد المتعاقبة
مع انقطاع كل فرد كما في الحركة الفلكية
القطع وهذا لا يجري في الكل المجموعي
اذ لا يتحقق له الا بتحقق جميع الافراد
على سبيل الاجتماع
هذا الوجه في الحقيقة متعلق بالوجه الثالث
لانهم لما ردوا على دليلهم النقض بالحوادث
اجابوا عنه بان التسلسل مطلقا ليس بمحال
عندهم احتاجوا الى الوجه الخامس
فينبغي تقديم الوجه الخامس على الوجه
الرابع

[illegible]

لو كان التسلسل من جانب المبداء واخذنا سلسلة من
مسبوق معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول لم مسبوقية
بلا سابقية وكل واحد من احاد التي هي سابقية ومسبوقية
فيتكافؤ عدد السابقيات والمسبوقيات فيما فوق
المعلول الاخير ويبقى في المعلول الاخير مسبوقية بلا
سابقية فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات
بواحد وهو محال ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على
بطلان التسلسل من جانب واحد اما اذا كان من الجانبين
كما نحن فيه فلا يفيد هذا الدليل فان الحوادث كما لا اول
لها لا آخر لها فكل ما له مسبوقية فله سابقية فلا يظهر الخلف
وذلك لانا اذا اخذنا واحدا من احاد السلسلة كالمعلول
الاخير وتصاعدنا يجب ان يكون فيما قبله من الاحاد
سابقية لا يكون بازائها مسبوقية حتى تكافي المسبوقية
التي في المبداء وكذا ان تنازلنا يجب ان يكون فيما تحت
المبداء مسبوقية لا يكون بازائها سابقية كما وجد

في المبدأ سابقية وليس معها مسبوقية لتكافؤ عدد
السابقيات والمسبوقيات فيلزم انتهاء السلسلة من الجانبين
ومن البين ان هذا البرهان يجري في الامور المتعاقبة
في الوجود ايضا لان عدد احد المتضايفين لا يزيد
على عدد الآخر سواء اجتمعا في الوجود او تعاقبا مثلا
لا يمكن ان يكون الابوات اكثر من البنوات سواء اذا
اجتمعا في الوجود او تعاقبا فيه وكذا برهان التطبيق
يجري في الامور المتعاقبة في الوجود لان التطبيق في الفهم
لا يقتضي الاجتماع في الخارج بل العقل بمعونة من الوهم
اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الى غير النهاية
وجملة اخرى غير متناهية من الحوادث الذي قبل مبدأ
الجملة الاولى وبعدها وتوهم انطباق مبدأ الجملة الاولى
على مبدأ الجملة الثانية ينطبق سائر احاد الاولى على
احاد الثانية ونسوق الدليل الخ فان كان تجري في
الشيء الامور المتعاقبة لعدم جريان الدليل بناء



بناء على امتناع التطبيق فقد ظهر فساده وان كان ذلك
لان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة هنالك فالدليل
وان كان جاريا لكن المدعى غير متخلف لان غير المتناهي
غير موجودة هنالك وليس المدعى الا امتناع السلسلة
الموجودة الغير المتناهية وما لم يجتمع الاحاد لا يكون
السلسلة الغير المتناهية موجودة فيرد عليه ان مقتضى
الدليل عدم جواز وجودها اصلا لا على سبيل الاجتماع
ولا على سبيل التعاقب والسلسلة الغير المتناهية الموجودة
ههنا وان لم تكن موجودة مجتمعة فهي موجودة متعاقبة
فان جميع الحوادث موجودة في جميع الازمنة بمعنى ان كل
واحد من احادها موجودة في جزء من تلك الازمنة
والوجود اعم من ان يكون في الآن او في الزمان والوجود
في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل
التعاقب بل للموجود عند الفلاسفة فرد آخر يسمى
الى الدهر فانهم يقولون ان المبادي العالية موجودة

وحاصل الكلام ان المدعى غير متخلف لان
المدعى هو ابطال السلسلة الغير المتناهية
الموجودة وهذه ليست بموجودة
فيرد عليه ان السلسلة موجودة بنحو من
الوجود الزماني التعاقبي بحد حسن
وهو ايضا من اقسام الوجود اذ الوجود
اربعة اقسام والغرض من تفصيل اقسام
الوجود هو القسم الثالث والبواقي
انما ذكر بالتبع بدليل قوله فيما بعد
نبطل في التفريع فالوجود في الزمان
على سبيل التعاقب نحو من الوجود اي
لا يمكن المدعى عن جريان الدليل في الامور
المتعاقبة وهو ان السلسلة الغير المتناهية
غير موجودة هنا وفي الامور المتعاقبة
كذلك اذ السلسلة الغير المتناهية غير
موجودة هنالك لان المدعى هو امتناع
هو امتناع الشيء في الامور المتعاقبة في
الوجود بل المدعى هو امتناع الشيء في
الامور الموجودة فقط لا في الامور
الغير المتناهية المتعاقبة في الوجود

في الدهر والدهر وعاء الزمان فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب نحو من الوجود الخارجي فاخراجه من الوجود الخارجي تحكم ثم لا يخفى انه اذا سلم جريان التطبيق فالمحذور الذي يظهر منه هو اما الانتهاء على تقدير عدم او مساواة الجزء للكل وهذان المحذوران يجريان في صورة التعاقب فان العدد الذي يساوي جزئه كله مستحيل في نفس الامر يعني انه يستحيل عروضه في نفس الامر لشيء من الاشياء سواء كان احاده مجتمعة او غير مجتمعة فانا البديهة حاكمة بان طبيعة العدد بل الكم مطلقا يأبى قبول مساواة جزئه لكله فليتأمل واعلم ان الفلاسفة شرطوا في بطلان التسلسل الاجتماع والترتيب وقد سبق انفا حال الشرط الاول واما الشرط الثاني فقد وجهوا اشتراطه بانه لو لم يكن بين الاحاد ترتب لم يكن للعقل التطبيق اذ لا نظام فيها بعضها حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل بحذاء الاحاد المترتبة

قوله والدهر وعاء الزمان في الحاشية قال بهمنيار ليس للدهر والمدهور امتداد لا في الوهم ولا في الاعيان والا لكان مقدار الحركة انتهى يعني ان الدهر عبارة عما لا يقع فيه التغير ولا يعرض فيها قبليات وبعديات فان ما فيها مقارن دايما على الزمان مما يعرض له القبلية والبعدية فالزمان السابق عنده عين الزمان اللاحق اذ لا يتطرق اليه تدريج ولا تغير من حال الى حال مثلا نداء لمن الملك اليوم لا يفارق سمع الحاصل في الدهر ابدا ومن ثم يكون المجردين عن جلابيب ابدانهم المنخرطين في سلك المجردات مشاهدين للحوادث الآتية في الزمان الخالية وهذا معنى كون الدهر محيط بالزمان ووعاء له وتحصل في هذه النشأة لمعات من هذه الحالة كالبرق الخاطف لبعض النفوس الكاملة كما ذكره سيد المحقق قدس سره في حاشية المطالع احمد حيدر عفي عنه

لعل وجهه ان الشيء لما لم يكن احاده مجتمعة فاين يعرض العدد الغير المتناهي له وان لم يتحقق ذلك الشيء حتى ينتزع العدد الغير المتناهي فيمتنع تحقق العدد الذي يساوي كله جزئه وعروضه له على تقدير التعاقب ويحتمل ان يكون اشارة الى ما في حقيقة الكلام وقد كنت سمعت من الاستاد رحمه الله ان الشيخ المحقق اذا اورد في كلامه فتأمل اورد بدون لفظة فيه يكون اشارة الى التدقيق والتحقيق او غوره وقد يكون اشارة الى البحث واما اذا امر بالتأمل لان ايراد هذا الكلام على الحكماء بطريق المنع على دليلهم على جواز ذلك فيعجزون عن اثبات مدعاهم وان كان بطريق النقض فلا يعجزون عنه بعجزهم فان وظيفتهم المنع بناء على قانون المناظرة وقضاء المنع والنقض لا ينفع في هذا المطلب الجليل بمجرد المنع حيص



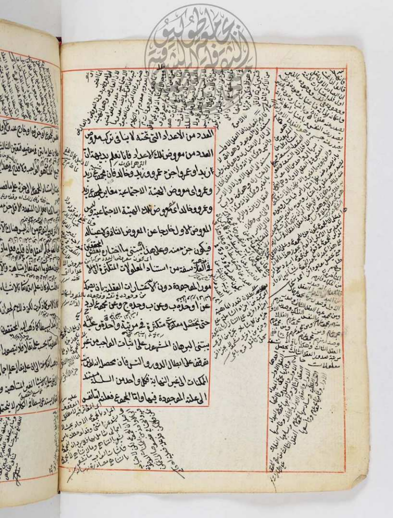
المترتبة فانه يلزم هناك من تطبيق المبداء على المبداء
انطباق كل واحد من احاد السلسلة الثانية على نظيره من
احاد السلسلة الاولى واستوضح ذلك بسلسلة ممتدة
وكفى من الشخص فانه يكفي في الاول تطبيق المبدا على المبدا
وفي الثاني لا بد من تطبيق كل واحد على التفصيل وذلك
لا يجوز عند العقل في صورة عدم التناهي وعلى هذا الشرط
اعتقد في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة
قلت ان كفى التطبيق الاجمالي فهو جار في غير المترتبة
بان يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون
بازاء واحد من الاخرى اولا وعلى الاول يلزم المساواة
وعلى الثاني يلزم الانقطاع وان يكف التطبيق الاجمالي
لم يكف جاريا في صورة الترتب ايضا اذ لا يتمكن العقل
من ملاحظة كل واحد واحد بازاء كل واحد واحد
مفصلا ودعوى ان هذا الاجمالي كاف دون الاجمالي
في الصورة الاولى تحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه



في السلسلة المترتبة بنقل الزيادة الى طرف اللاتناهي
فيظهر الانقطاع وفي غير المترتبة لا يظهر الانتقال بل
ربما كان الزيادة في الاوساط ولي هٰهنا كلام آخر يندفع به
هذا الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم
الترتب لان المجموع متوقف على المجموع بلا واحد وهذا
المجموع يتوقف عليه اذا اسقط عنه واحد آخر وهكذا
فاذا انتهى تطبيق المجموعات المترتبة يظهر التناهي في المجموعات
والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة
مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات
الموجودة هناك تنتهي بعدة متناهية الى الاثنين فيكون
المجموع الاول متناهيا وان شئت قلت لا بد من تحقق
الواحد والاثنين والثلثة وهكذا الى غير النهاية
فينطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة
المبتدأة فوقه فان قلت انما يلزم ما ذكرت لو كان
مركبا من الاعداد التي تحته وهو ممنوع لما اشتهر عن ارسطو



ارسطاطاليس ان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد
التي هي اقل منه فان تركب العشرة من اربعة وستة ليس اولى
من تركبها من الثمانية والاثنين ولا من غيرهما من الاعداد
التي تحته فاما ان يقال تركبه منها جميعا فيلزم ان يكون له
اجزاء متخالفة متغايرة فيتعدد تمام ماهية شيء واحد
وهو محال واما ان يقال بنفي تركبه منها وهو المطلوب الاول
نعين الثاني قلت هذا الكلام انما يتمشى اذا كان لكل عدد
صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض
الاحاد فلا يتصور الترجيح بكون كل مرتبة من
نوعا آخر متميزا من سائر المراتب بخصوصية المادة
فقط لا بصورة مغايرة لموادها ويكون هذا من خواص
الكم المنفصل والعجب ان بعض المتأخرين مع تصريحه
بان العدد محض الوحدات وليس فيه صورة نوعية نفى
تركبه من الاعداد التي تحته ومن البين ان واحدا و
واحدا يكمن جزء واحد وواحد وواحد عدم تركب



العدد من الاعداد التي تحته لا ينافي تركب معروض
العدد من معروض تلك الاعداد فانا نعلم بديهة ان
زيدا او عمرا جزء عمرو وزيد وخالد فان مجموع زيد
وعمرو اي معروض الهيئة الاجتماعية مغاير لمجموع زيد
وعمرو وخالد اي معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس
المعروض الاول خارجا عن المعروض الثاني ولا عينه
فيكون جزءا منه وعلى هذا يبتني ما اختاره بعض المحققين
في الفلسفة من استناد المعلولات المتكثرة الى الا
مور الموجودة دون الاعتبارات العقلية بان يصدر
عن ا وحده ب وعن ب وحده ج وعن مجموع اب ج د
حتى يحصل معلولات متكثرة في مرتبة واحدة وعليه
يبتني البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير
توقف على ابطال الدور والتسلسل فان محصله انه لو ترتبت
الممكنات الى غير النهاية فكل واحد من السلسلة مستند
الى علة موجودة فيها واما المجموع فعلته اما نفس



نفس المجموع او جزؤه او خارج عنه والاولى والثاني با
طلان على ما بين في موضعه فتعين الثالث والخارج عن
جميع الممكنات هو الواجب ولا قدح في هذا الدليل الا بان
يختار اسناد المجموع الى جزئه على ما فصلناه في بعض
رسائلنا فعلى ان المتعدد الا قل جزء من المتعدد
الاكثر وما يتوهم من انه ليس هناك الاحاد وهم فاسد
مخالف لحكم العقل فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم ان
يكون معلوما الله تعالى متناهية والا انتقض البرهان
به قلت لو كان علم الله تعالى بالاشياء بصور مفصلة
لكان الامر كما ذكرت لكن ذلك ممنوع لجواز كون علمه تعالى
واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد في
المعلومات بحسب علمه تعالى فلا يتصور التطبيق ولذلك
ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى علم اجمالي وذهب بعضهم
الى نفي علمه بالاشياء الغير المتناهية وتحقيق علم الله
تعالى يستدعي بسط في الكلام لا يحتمله هذا المقام



فان قلت معلوما الله تعالى غير متناهية سواء كان العلم
المتعلق بها واحدا او متعددا فيجري التطبيق في المعلومات
قلت على تقدير حدوث العالم يكون الممكنات المتصفة بالوجود
الخارجي متناهية لان الحوادث لها مبداء والحوادث الاستقبالية
لا تبلغ مبلغ اللا تناهي فانها ليست غير متناهية وان كانت
غير واقفة عند حد فالتطبيق ان كان بحسب وجودها في
علم الله تعالى متحدة غير متكثرة وان كان بحسب وجودها في
الخارج فهي متناهية واعلم ان المتكلمين ينفون الوجود
الذهني وكيتبقوا علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية
ولما كان من اجلى البديهيات ان التعلق بين العالم والمعدوم
الصرف محال التجاؤا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث
انما يتحقق وقت وجودها وان صفة العلم قديم والتعلق
حادث وانت خبير بان العلم ما لم يتعلق بشيء لم يصر
ذلك الشيء معلوما بالفعل فيلزم عليهم ان لا يكون
الله عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك وهما ذكرنا



ذكرنا تخلص عن ذلك فان قلت العلم الاجمالي ليس علما
بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور المذكور قلت قد حقق
في موضعه ان العلم الاجمالي بالفعل وهو التعقل البسيط الذي
يجعل الفكرة مستفادا من المبادي العالية والتفصيل
هو للنفس من حيث هي نفس فالتعقل الاجمالي للمبادي
هو مبدأ الخلاق للصور التفصيلية في الخارج والا ان
تعقل التعقل الاجمالي فينا ايضا مبداء للصور التفصيلية
في اذهاننا وانما اشبعنا الكلام في هذا المقام لانه من اصول
العقايد الدينية وقد كثر فيه تعارك الاراء وتصادم
الاهواء ولم يأت جمهور المتكلمين في هذا البحث بشيء
تعلق بقلب الاذكياء بل اجتهدوا في ايراد المنوع
البعيدة التي يأباها الطبع المستقيم اشد الاباء
فبقي نفوس الناظرين فيها مائلة الى مذهب الحكماء بل
التي اوردوها ايضا شاهد عدل بلا امتراء ثم اورد
كما ان البعد المكاني متناه ومع ذلك يقع في العقل

مندا

المشهور بالوهم ان ههنا امتدادا غير متناهية والعالم
واقع في جزء من اجزائه كذلك الامتداد الزماني متناه
وان كان الوهم يأبى عن تناهيه ويتوهم ان ههنا امتدادا
زمانيا غير متناه كما يأبى عن تناهي الامتداد المكاني ويتوهم
ان ههنا امتدادا مكانيا غير متناه فكما لا عبرة بحكم الوهم
في الامتداد المكاني لا عبرة به في الامتداد الزماني ايضا و
قولهم انا نجزم بتقدم اجزاء الزمان على بعض وان لا يكون
الامتداد كذلك الا اذا كان له راسم موجود ممنوع فانا
نجزم في الامتداد المكاني ايضا بالتقدم والتاخر بين اجزائه
بحسب الوضع والرتبة من غير ان يكون له راسم موجود بل
نقول لتوهم هذين الامتدادين من كون في فطرة الوهم و
البراهين تقتضي بامتناعهما واذا كان الزمان متناهيا
لم يكن قبله شيء لا لانه غير متناه كما انه ليس فوق المحدد
شيء لا لان المكان غير متناه فان الله تعالى متقدم على الزمان
لا بالزمان بل بنحو آخر من التقدم لا يبعد ان يسمى تقدما

قوله وقولهم انا نجزم الخ اشارة الى
رد الاستدلال المشهور بقدم الزمان
وحاصل الاستدلال ان القبلية التي
لا يجامع القبل فيها البعد من الاعراض
الاولية للزمان وبيانه بانه اذا
قلت زيد متقدم على عمرو وتوجه عليه
انه لم قلت ان زيدا متقدم على عمرو فاذا
قلت انه كان مع الحادثة الفلانية وتلك
الحادثة متقدمة على هذه الحادثة فاذا
قلت ان تلك الحادثة كانت امس وهذه
الحادثة كانت اليوم وامس متقدم على
اليوم انقطع السؤال فظهر ان القبلية
والبعدية بمعنى المذكور من الاعراض
الاولية للزمان بمعنى انها لا يتحقق
الا عارضان للاجزاء بالذات ولغيرها
بالعرض بواسطة الزمان واجزائه
فاذا كان الزمان حادثا لزم تقدم عدمه
على وجوده وهذا التقدم تقدم زماني
فيلزم حين عدم الزمان وجوده وما
يلزم من عدمه وجوده فعدمه ممتنع
فان لزم من عدمه مطلقا وجوده
يمتنع عدمه مطلقا فان من عدم الخاص
مثل العدم قبل الوجود او العدم بعد
الوجود فعدمه الخاص ممتنع



تقدم ما ذا انباً كما ذكره المتكلمون فهذ معتقدنا اذا لاخطر
الذكى انقطع من نفسه الركون الى المذاهب الباطلة في
المطلب واتته هو المفيض لما هو خير وكمال وعلى ان العالم
قابل للفناء اى للعدم الطارئ على الوجود واختلفوا في
وقوعه فقال بعضهم انه سيقع لقوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه ونظايره فيلزمهم فناء الجنة والنار واجزاء
ابدان الانسان والله تعالى يعيدها بعد الاعدام ولا يرد عليه
ان ادريس عم في الجنة وهي دار الخلد ويلزمهم على هذا
فناؤه اذ لهم ان يقولوا ان المراد الخلود بعد استقرار
اهل النار واهل الجنة كل في مستقرهم يوم الحساب وقال
الامام حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك
دايما وقال في مشكاة الانوار ترقى العارفون من حضيض
المجاز الى ذروة الحقيقة فراوا بالمشاهدة العيانية انه
ليس في الوجود الا الله وان كل شيء هالك الا وجهه لا انه
يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا

وابدا وذهب الكرامية الى انه لا يقبل الفناء وانهم خالفوا
في حدوثه ثم اشار الى مسئلة اخرى بقوله وعلى ان النظر
اى اجمع اهل الحق على ان النظر وهو الفكر في معرفة الله تعالى
اى لاجل معرفة ففى ههنا تعليلية كما في قوله عليه السلام عذبت
امرأة في هرة والمراد في معرفة ههنا التصديق بوجوده
تعالى وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة
البشرية واما معرفة الله تعالى بالكنه فغير واقع عند المحققين
ومنهم من قال بامتناعه كحجة الاسلام وامام الحرمين
والصوفية والفلاسفة ولم اطلع على دليل منهم على ذلك
سوى ما قال ارسطو في عيون المسائل انه كما يعترى البصر
عند التحديق في جرم الشمس كدورة تمنعها عن تمام الابصار
كذلك يعترى العقل عند ارادة اكتناه ذاته تعالى حيرة
ودهشة تمنعه عن اكتناهه وهو كما ترى كلام خطابي بل شعري
وقد يستدل على امتناعها بان حقيقته تعالى ليست بديهية
والرسم لا يفيد الكنه والحد ممتنع لانه بسيط ووجه ضعفه

قوله والمراد بمعرفة قيل الاولى العلم لان المعرفة شاعت في التصورات قلت قد جرى على اصطلاح الاشاعرة في المعرفة والعلم عندهم بمعنى واحد كما صرح به المحقق التفتازاني في شرح العقائد محمود

جواب سؤال مقدر كانه قيل ما الدليل على ان معرفة الله تعالى بالكنه غير واقع عند المحققين فاجاب بقوله والا فالاحاديث الدالة على عدم حصولها كثيرة

لا يخفى ان هذا الحديث يدل على عدم الحصول بالنسبة

ضعف ظ لان البساطة العقلية محتاج الى البرهان وعدم افادة
الرسم الكنه ليس كليا اذ لا دليل على امتناع افادة الكنه في شيء
من المواد وعدم البديهية بالنسبة الى جميع الاشخاص
محتاج الى الدليل فربما يحصل بالبديهة بعد تهذيب النفس
بالشرايع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية و
العوايق الجسمانية والاحاديث الدالة على عدم حصولها
كثيرة مثل قوله عم ما عرفناك حق معرفتك وتفكروا
في آلاء الله تعالى عظمه ولا تفكروا في ذات الله تعالى فانكم
لن تقدروا قدره وقال الصديق رضي الله تعالى عنه
العجز عن درك الادراك ادراك وقد ضمنه المرتضى كرم
الله وجهه فقال العجز عن درك الادراك ادراك و
البحث عن سر ذاته اشراك وايضا شرع لقوله
تعالى فانظروا الى آثار رحمة الله وقل انظروا ماذا في
السموات والارض ولقوله عليه السلام حين نزل ان
في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار

لآيات لاولي الالباب وبل لمن قرأها ولم يتفكر فيها وقيل
لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها والامر هنا للوجوب
للوجوب لانه لم اوعد بترك الفكر فيه لانه لا اثر معرفة الله
تعالى ولا وعيد على ترك غير الواجب وعند المعتزلة
واجب عقلا لان شكر المنعم واجب عقلا وهو موقوف على
معرفته تعالى ومقدمة الواجب المطلق واجب وهو مبني على
قولهم بالحسن والقبح العقليين وسيأتي ابطاله ويمكن
على مذهب الاشاعرة بان عبادة الله تعالى واجبة بالاجماع
ولا يتصور العبادة بدون معرفة المعبود فهي مقدمة
الواجب المطلق فيكون واجبة ولما توقف على النظر يكون
النظر ايضا واجبا فان قلت فقد ذهب بعض الائمة كالامام
الغزالي والامام الرازي في بعض تصانيفه الى ان وجوب
الواجب بديهي فلا يحتاج الى النظر قلت دعوى بداهته
بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل المنع ولئن سلم فالنظر
النظر في ساير صفاته من العلم والقدرة والارادة و

قيل يجوز ان يكون للتهديد ولا يتم الوجوب
ونظير شايع اقول الظاهر ان الوعيد عدم التهديد
والظاهر يكفينا ان المسلك ظني على ما صرح به
في المواقف غاية ما يكون احتمال الوعيد او
التهديد وجها اخر لكونه ظنيا كما ان صاحب
المواقف عد احتمال الامر لغير الوجوب من
الندب او الاستحباب او غيره موجبا ظنيا وما
يكفينا من النكتة الجلية ليس لشيء لانه سيبقى
على ان يكون المسلك قطعيا لكون الامر قطعيا
لعدم كون الوعيد نصا في الوجوب محمود حسن
فان قلت كيف حال المقلد بترك النظر قلبا
التقليد كاف في كونه مؤمنا مع وجوب التصديق
عليه وهو كما في اهل القبلة وعاقبة
فقد رد ذنبه وعاقبة امره الجنة بحالة في مذهب
ابي حنيفة وسفيان الثوري ومالك واحمد
والاوزاعي وعامة الفقهاء واهل الحديث
والحق ما سيجيء كاتبي
قوله لان شكر المنعم واجب عقلا صرف العبد
جميع ما انعم الله عليه من السمع والبصر والذهن
وغيرها الى ما خلق لاجله واعطاه لاجله كصرف
النظر الى مصنوعاته والسمع الى انذاراته
والذهن الى فهم معانيها وعلى هذا القياس
وبالمنعم المشكور هو الله تعالى ولا يخفى ان هذا
يتوقف على معرفته تعالى فيكون واجبة ولما توقف
على النظر يكون النظر ايضا واجبا ولما كان
الواجب المطلق هنا عقليا يكون ما يتوقف
هو عليه ايضا واجبا عقليا والواجب
المطلق ما لم يتوقف وجوبه على وجود مقدمة
من حيث هو كذلك فلا يجب تحصيل النصاب
لعدم كون الزكوة واجب على الاطلاق بخلاف
الصلوة فانها واجبة مطلقا على المكلف
فيجب عليه تحصيل ما يتوقف عليه من الشرايط
احمد حمدي



وغيرها يكون واجبا فانها ليست بديهية بلا ريبة ولعل
الحق ان النظر انما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس
بديهيا بالنسبة اليه فمن يكون مستغنيا بفطرته عن النظر
في بعض صفات الله تعالى لا يجب النظر عليه فيه نعم يجب
على الكفاية بتفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من ازالة
الشبهة والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وقد
ذكر الفقهاء وانه لا بد ان يكون في كل واحد من مسافة
القصر شخص متصف بهذه الصفة ويسمى المنصوب
للذب ويحرم على الامام اخلاء مسافة القصر عن مثل هذا
الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة العدوى عن العالم
بظواهر الشريعة والاحكام التي يحتاج اليها العامة و
الى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم و
وعمر فيه مرابط الجهل وتصدى لرياسة اهل العلم
والتميز بينهم من عري عن العلم والتميز متوسلا
في ذلك بالجهم حملة الظلمة والانخراط في سلك اعوانهم
وخدامهم والسعاية الباطلة سعيا لتحصيل مرامهم
خذلهم الله تعالى ودمرهم تدميرا واوصلهم الى



جزمهم قريبا وبيانه مصيرا فان قلت ان النبي عم و
اصحابه والتابعين كانوا يكتفون من العوام بالاقرار
باللسان والانقياد لاحكام الشرع ولم ينقل من احد
منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال كيف
ومنهم من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه في هذا
الحال لم يظهر دليل دال على وجود الصانع وصفاته
انهم لم يكلفوا بالنظر في اول الامر بل كلفوهم اولا بالاقرار
والانقياد ثم علموهم ما يجب اعتقاده في الله تعالى و
صفاته وكانوا يفيدونهم المعارف الالهية في المحاورات و
المواعظ والخطب على ما يشهد به الاخبار والاثار وفي
غاية الامر انهم ببركة النبي عم واصحابه والتابعين و
الزمان بزمانه عليه السلام كانوا مستغنين عن ترتيب
المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه الذي ينطبق على
القواعد المدونة ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الاجمالية
بحيث لم يكن الشبهة والشكوك متطرقة الى عقايدهم
بوجه من الوجوه والحاصل انهم كانوا مستغنين بالمعارف
الالهية ويرشدون غيرهم الى طريق تحصيل اليقين بوجوه

شتى حسبما يقتضيه استعدادهم فقال الاعرابي البعرة تدل على

البعير واثر الاقدام على المسير أفسماء ذات ابراج وارض ذات

فجاج لا يدلان على اللطيف الخبير وقال بعض العارفين حين

سئل بم عرفت ربك فقال عرفته بواردات تعجز النفس عن عدم قبولها

وقال جعفر الصادق رضي الله عنه بنقض العزائم وفسخ الهمم وانت

اذا تأملت واحطت بجوانب الكلام علمت ان الاشتغال بعلم

الكلام انما هو من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض عين هو تحصيل

اليقين بما يثلج به صدره ويطمئن به نفسه وان لم يكن دليله

تفصيليا ثم اختلف علماء الاصول في اول ما يجب على المكلف

فقال الاشعري هو معرفة الله تعالى اذ يتفرع عليها كل واجب

واجبا وحرمة لنهيها وقال المعتزلة والاستاذ ابو اسحاق

الاسفرائني هو النظر فيها اذ هي موقوفة عليه وقيل هو

الجزء الاول من النظر وقال امام الحرمين والقاضي ابو بكر

وابن فورك هو القصد الى النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد

على ما ذكروه يلزم ان يتوقف القصد لكونه فعلا اختياريا

على القصد وهكذا فيلزم الدور والتسلسل والتحقيق

ان الافعال الاختيارية تنتهي الى الارادة والارادة تنتهي

الاشارة الى ان الدلائل الاجمالية كافية وان كانت المذكورات دلائل اجمالية عندهم وكانوا يستفيدون الواجب بتلك الدلائل من غير تفصيل صغرى وكبرى ونتيجة فعلم ان ذلك كاف والاعراب قد استدل بالآيات الآفاقية وهي بالآيات الانفسية

لان علم الكلام يشتمل على تفصيل الدلائل الدالة على اثبات الصانع وصفاته وما هو فرض كفاية هو العلم بتفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من ازالة الشبه والزام المعاندين وارشاد المسترشدين كما ذكره من قريب

بل الحق انه لا حاجة الى الدليل الاجمالي يعني الواجب الاعتقاد الجازم من اي شيء حصل كما هو مفصل في حاشية

وهو ابو بكر محمد بن حسن فورك الامام المتكلم الاصولي الاصبهاني امام عصره وهو ممن كان على راس الاربعة توفي سنة ست واربعمائة ودفن في الحيرة في نيسابور

الى اسباب غير اختيارية فان تصور الامر الملايم مثلا يوجب
انبعاث الشوق والشوق يوجب الارادة اذ هي تاكيد الشوق
على ما ذهب اليه بعض ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة
وليس هناك امر آخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا والحق
عندي انه ان كان النزاع في اول الواجبات على المسلم فيحتمل
الخلاف المذكور وان كان النزاع في اول الواجبات على المكلف
فلا يخفى ان الكافر مكلف اولا بالاقرار فاول الواجبات
عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف فيه والحق انه ان اريد اول
الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد
قال الشريف العلامة في شرح المواقف هذا مبني على وجوب
مقدمة الواجب المطلق ووجوبها انما يتم في السبب المستلزم
دون غيره قلت لا فرق بين السبب المستلزم وغيره فان
ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة
لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف
بالشرط والجزء تكليف بالمحال فانا لا نم استحالته بل
المحال هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم
الشرط والجزء ولما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط



بالشرط والجزاء ففيه محال لانه يستلزم تحقق الملزوم وهو
وجوب الكل والمشروط بدون تحقق اللازم اعني وجوب الشرط
والجزء وهو محال بديهة وبداهة وبالنظر الصحيح يحصل
المعرفة اما بطريق جري العادة من الله تعالى كما ذهب اليه
الاشاعرة لما تقرر عندهم من ان جميع الممكنات مستندة الى
الله تعالى ابتداء واما بالتوليد كما هو مذهب المعتزلة وهو
ان يصدر من الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر عنه كحركة
المفتاح الصادرة بسبب حركة اليد ويقابله المباشرة
وهو ان يصدر عنه فعل بلا واسطة فعل آخر والنظر فعل
اختياري لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين
ومن مقولة الانفعال او الاضافة عند غيرهم فلعلهم
ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل ثم ان
حركة المفتاح بالنسبة واما باللزوم العقلي كما هو مذهب
الفلاسفة بناء على ان فيضان الحوادث من المبدأ الفياض
عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم فالة للوقف



ههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو ان حصول
العلم من النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه
فان بديهة العقل حاكمة بان من علم ان العالم متغير وكل متغير
حادث وحصل في ذهنه هاتان المقدمتان مجتمعتين على هذه
الهيئة وجب ان يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد من النظر
فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتدا وكما يصح
هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتدا
وكونه قادرا مختارا وقال السيد الشريف قدس سره انما يصح
هذا المذهب اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء
الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض
بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض
وان كان الكل واقعا بقدرته تعالى كما يقول المعتزلة في افعال
العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال
عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكن
ان يفعل بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك

126

ذلك الموجب لكن تأثير القدرة ابتداء كما ذهب اليه الاشعري

وح يقال النظر صادر بايجاد الله تع وموجب للعلم المنظور فيه

ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه قلت محصول كلام الامام

الرازي على هذا التقدير يكون العلم حاصلا بقدرة الله تعالى

ويكون لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا والنظر ايضا

يكون حاصلا بقدرة الله تعالى ولا يلزم من ذلك توقف

حصول العلم على النظر بل لزوم بعض افعاله تعالى وهو العلم

لبعض افعاله وهو النظر ومن البين ان الاشعري لا ينكر

ان يكون بعض الاشياء لازما عقليا مع بعض مع ان الكل مستندة

عنده الى الله تع ابتداء وكيف ينكر احد من العقلاء ان العلم

باحد المتضايفين يستلزم العلم بالآخر وان تعقل الكل

يستلزم تعقل الجزء اجمالا وتفصيلا وانما ينكر التوقف

على غير ارادة الله تع فكل ما يمكن تعلق ارادة الله تع به فهو

ممكن الوجود بدون توقف أثره تع فيه على غيره فلا يرد ان

ايجاد البياض في الجسم يتوقف على ازالة السواد عنه بداهة

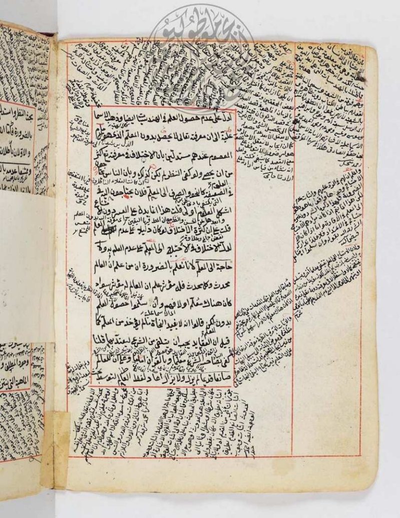
هذا الكلام مأخوذ من شرح المقاصد حيث قال ولو صح هذا الاعتراض لارتفع عدم اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجوب العرض مستلزما لوجوب الجوهر الى غير ذلك والحاصل ان لزوم العلم للنظر الصحيح عقلي عندهم وهو يمتنع الانفكاك كتصور الاب لتصور الابن حسن

فالفرق بين هذا المذهب ومذهب الحكماء ان العلم بالمنظور فيه يتوقف على النظر وكسب بخلاف هذا المذهب لكن بقي فيه تردد وهو ان الكلام في حصول العلم عن النظر ولا دخل للنظر في حصول العلم وايضا صرح الش في بعض تعليقاته ان معنى التوقف هو ان لا يصح لدخول الفاء فظاهره يصح ان يقال وجد النظر فوجب العلم وكذا في ايجاد صورة البياض والانعدام



وقاعدة الاشعري يقتضي ان لا يتوقف عليه وذلك لان تعلق الارادة
بايجاد البياض يستلزم تعلقها باعدام السواد وكل الى تحقيق
مذهب الفلاسفة انه لا مؤثر في الحقيقة الا الله وان الوسايط
بمنزلة الشرايط والالات وقد صرح به في الشفاء لكنهم لا
ينكرون التوقف على الوسايط وظاهر مذهب الاشعري نفيه
وقال الامام في المباحث المشرقية الحق عندي انه لا مانع
من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين منها
ما امكانه اللازم لماهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى
فلا جرم يكون وجوده فايضا عن الباري تعالى من غير شرط
ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله ليكون
الامور السابقة مقربة للعلة الفياضة الى الامور اللاحقة
وذلك انما ينتظم بحركة سرمدية دورية ثم تلك الممكنات
متى استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت عن الباري
وحدثت عنه ولا تاثير للوسايط اصلا في الايجاد بل في
الاعداد قلت هذا ما ذكرناه من انه تحقيق مذهب الفلاسفة

بعينه واثباته الحركة السرمدية الدورية مبني على مذهبهم كما
لا يخفى والسمنية ينكرون افادة النظر العلم اصلا فالمخالف
الموافقهم فالكون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس
قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ لا العلم به فان التناسخ
محسوسا وطريق العلم منحصر عندهم في الحس والمهندسون
انكروا افادة النظر العلم في الالهيات متمسكين بان اقرب
الاشياء الى الانسان هويته وهي غير معلوم من حيث الكنه و
انها جوهر او عرض مجرد او مادي وقد تعارضت فيه الادلة
اعتراضا ولم يتقرر منها شيء سالما عن المعارضة واعتراضه
فعلم انهم عاجزون عن معرفة هويتهم التي هي اقرب الاشياء
اليها فما ظنك باحوال الصانع وصفاته بل الغائب فخذ فيها
بالاكثر والاحرى قلت ضعف هذا الدليل لا يخفى لان كثرة
الاختلاف لا يدل على عدم حصول العلم وكون الهوية قريبة
من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه ولئن استلزم فلا يلزم
من عدم ادراكها ان لا يكون الا بعسر كما على هذا الدليل لدم



لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات ايضا وذهب الاسما
علية الى ان معرفة تعالى لا يحصل بدون المعلم الذي هو الامام
المعصوم عندهم مستدلين بان الاختلاف في معرفته تع اكثر
من ان يحصى ولو كفى النظر لم يكن كذلك وبان الناس محتاجون
في الضعيفة كالنحو والصرف الى المعلم فلان يحتاجون اليه في
اشكل العلوم اولى قلت هذا انما يدل على العسر دون الامتناع
قلت على ان كثرة الاختلاف لو كان دليلا على عدم العلم
لدل الاختلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم العلم بدونه
حاجة الى المعلم لانا نعلم بالضرورة ان من علم ان العالم
محدث وكل محدث فله مؤثر علم ان العالم له مؤثر سواء
كان هناك معلم اولا فهم وان سلموا حصول العلم
بدون لكن قالوا انه لا يفيد النجاة ما لم يؤخذ من المعلم كما
قيل ان العقايد يجب ان يتلقى من الشرع ليعتد بها قلنا
يكفي بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما وعلى ان للعالم
صانعا قديما عالما لم يزل ولا يزال اعاد لفظ العالم التوسط

بحث النظر واستدل عليه بانه محدث وكل محدث فله محدث بالضرورة فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى محدث قديم والاولان باطلان فتعين الثالث واجبا وجوده لذاته وممتنعا عدمه بالنظر الى ذاته اذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر الى ذاته لكان ممكنا فيكون حادثا لان القديم ينافي التاثير فيه عندهم فيحتاج الى محدث ولو جوز التاثير في القديم فلا بد ان ينتهي الى الواجب ايضا دفعا للدور والتسلسل ووجوب الوجود عند المتكلمين ان يكون الذات علة تامة لوجوده وعند الفلاسفة وطائفة من محققي المتكلمين كونه عين وجوده ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا قايما بذاته غير منتزع عن غيره وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة في بادي النظر امرا يشترك الجميع فيه وبه يمتاز عن المعدومات وهو وجود المطلق وانما يتخصص في الممكنات بالاضافة الى الماهية التي ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو و

بدلا على ان يكون الممكنات بهذه الحيثية مستندة الى وجود
يكون تخصصه بسبب الاضافة الى غيره وهو الوجود الحق
الواجب لذاته فان قلت ان اريد بالوجود المعنى المشترك
البديهي فلا شك انه ليس عين الواجب ولا عين شيء من
الموجودات وان اريد معنى آخر اصطلحوا على تسميته بالوجود
فيكون النزاع لفظيا قلت المراد به ما هو مبدأ انتزاع
هذا المفهوم البديهي وهو في الواجب ذاته بذاته وفي الممكنات
اثر الفاعل فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا كان
الذات علة للوجود يكون ذاته بذاته مبدأ لانتزاع
ذلك المفهوم فلا يبقى نزاع بين الفريقين قلت القائلون
بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب بان بداهة
العقل حاكمة بان كل شيء ما لم يوجد لان الايجاد فرع الوجود
فلو كان الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها على
ايجادها نفسها فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق
لزم الدور وان كان مغايرا له نقلنا الكلام اليه حتى يتسلسل



يتسلسل او ينتهي الى موجود هو علته على ان البداهة حاكمة بان
الشيء لا يكون له الا وجود واحد فكونه بذاته مبدءا لا تنوع
ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبهذا التقرير ينكشف
كثير من الشبه فاتقن ذلك بالتأمل الصادق لا خالق سواه
جوهرا كان المخلوق او عرضا للادلة النقلية كقوله تعالى
لا اله الا الله خالق كل شيء فاعبدوه وهل من خالق غير
الله قال امام الحرمين في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل
ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق
سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى من غير فرق
بين ما يتعلق به قدرة العبد وبين ما لا يتعلق به وقال
حجة الاسلام لما ابطل الجبر المحض بالضرورة فان بداهة
العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار
وبطل كون العبد خالقا لافعاله بالادلة السمعية التي ذكرناها
والعقلية المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية وجب ان نعتقد
ان الافعال مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد

على وجه آخر من التعلق يعبّر عنه بالاكتساب فحركة العبد باعتبار
نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرته
تعالى خلقا له فهو خلق الرب ووصف العبد وكسب له وليس
كسبا له تعالى وقدرته خلق الرب ووصف العبد وليس كسبا له
والاكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة العبد وحدها
والاستاذ ابو اسحاق على انها واقعة بمجموع القدرتين
على ان تتعلقا جميعا باصل الفعل والقاضي ابو بكر ايضا
الى انها بمجموع القدرتين لكن قدرة الله تعالى تتعلق
باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية قلت
الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة
والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد به ان
لقدرته مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة
او معصية وقال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة
جميعا ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما
يوجبان وجود المقدور وهذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان

فان تخفيف مذهبهم انه تع فاعل للحوادث كلها كما سبق نقله عن
الشيخ وقد صرح به في شرح الاشارات ايضا حيث قال الشيخ
ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي هي في
المرتبة الاخيرة الى المتوسط والمتوسطة الى العالية و
الواجب عليهم ان ينسب الكل الى المبدا الاول ويجعل المراتب
شروطا معدة للافاضة وبهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذة اللفظية
فانهم متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الموجود
معلول له تع على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم الحكمية
فما ينبغي ان يشنع وينسبوا مسائلهم عليه وقال بهمنيار في
التحصيل وان سألت الحق فلا يصح علة الوجود الا ما هو بريء
من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهذا هو المبدا الاول
لا غير وما نقل عن افلاطون ان العالم كرة والارض مركزه
والانسان هدف والافلاك قسي والحوادث سهام والله
الرامي فاين المفر يشعر بذلك ايضا وقد شنع المعتزلة على
الاشعري بان قدرة العبد لما لم يكن مؤثرة فتسميتها قدرة

مجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة
وبان الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم
تأثير العلم وبانه لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق
العقاب والجواب ان القدرة لا يستلزم التأثير بل ما
هو اعم منه ومن الكسب والفرق بينها وبين العلم بان القدرة يستلزم
هذا الاعم ولا يستلزمه العلم واما عدم استحقاق الثواب
والعقاب فلا يقدح في اصول الاشعري وسيأتي بسط
الكلام فيه ان شاء الله تعالى وثاني مسئلة خلق الاعمال

رسالة منفردة متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع
سمات النقص نقل عن ابن تيمية في بعض تصانيفه ان هذه
المقدمة مما اجمع عليه العقلاء كافة قلت حتى ان بعض
المصنفين استدل على وحدة الواجب بان كون الشيء منفردا
اولى بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه مشاركا لغيره والواجب
ان يكون في اعلى مراتب الكمال فلا يكون له شارك وانت
تعلم انه كلام خطابي بل شعري وان ذكره بعض المشهورين

بالعلم ولا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء في كونه تعالى
عالماً قادراً مريداً متكلماً وهكذا في سائر الصفات ولكنهم تخالفوا
في ان الصفات عين ذاته او غير ذاته او لا هو ولا غيره فذهب
المعتزلة والفلاسفة الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثاني
والاشعري الى الثالث والفلاسفة حققوا عينية الصفات
بان ذاته تعالى من حيث انه مبدأ لانكشاف الاشياء عليه علم
ولما كان مبدأ الانكشاف عين ذاته كان عالماً بذاته وكذا الحال
في القدرة والارادة وغيرهما من الصفات قالوا وهذه
المرتبة اعلى من ان يكون تلك الصفات مغايرة للذات فانا
مثلا نحتاج في انكشاف الاشياء علينا الى صفة مغايرة لنا
قائمة بنا وهو تعالى لا يحتاج اليها بل بذاته ينكشف الاشياء
عليه ولذلك قيل محصول كلامهم نفي الصفات واثبات
نتائجها وغاياتها واما المعتزلة فظاهر كلامهم انها عندهم
من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج واستدل
الفريقان على نفي الغيرية بانها لو وجدت لكانت ممكنة لاحتياجها

الى الموصوف فلا بد لها من علة وتلك العلة اما ذات القابل
او غيره وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب في كونه تعالى عالما قادرا
مثلا وبالجملة يلزم احتياجه في صفات الكمال الى غيره فيكون
ناقصا بالذات مستكملا بالغير وعلى الاول يلزم ان تصدر
عن الواحد الحقيقي امور متكثرة وهو تعالى واحد من جميع
الوجوه فلا يكون مصدرا للكثرة كما بيّنه في موضعه وايضا
يلزم ان يكون البسيط الحقيقي فاعلا وقابلا معا وقد بيّن في
موضعه استحالته وقيل على هذا الدليل يمنع احتياجها الى
علة فان علة الاحتياج عندنا هو الحدوث وهي قديمة
لا تحتاج الى علة اصلا وضعفه ظ لان من يقول بان علة
الاحتياج هو الحدوث ينفي القديم الممكن واما اذا ثبت ممكن
قديم فمنع احتياجه مكابرة صريحة اذ مع التساوي لا بد من
مرجح كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف بيّن
لا يمكن انكاره فالقول بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها
قول متناقض في نفسه ومناقض لقاعدتهم القائلة بان علة



علة الاحتياج هو الحدوث لان الصفات لما كانت قديمة وهي

محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم يكن علة الاحتياج هي

الحدوث وقيل لو سلمنا الاحتياج فلا نم انه لا يجوز كون علتها

غير الواجب اذ الدليل انما قام على وجود موجود مستغن في وجوده

عن غيره واما استغناؤه في صفاته عن غيره فلم يقم عليه حجة

وانت تعلم ان هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما سبق نقله

بل مخالف للفطرة السليمة ولو سلمنا كون علتها الواجب فلا نم

كونه واحدا حقيقيا لاتصافه بسلوب و اضافات كثيرة ولو

سلمنا كونه واحدا حقيقيا فلا نم ان الواحد الحقيقي لا يصدر

عنه الا الواحد وان لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد

والادلة التي ذكروها على ذلك مدخولة كما ذكر في موضعه

وانت تعلم بان هذا ينساق الى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا

لتلك الصفات اذ ايجادها بالاختيار غير متصور و

لا محذور فيه من حيث كونه تخصيصا للقاعدة العقلية كما توهم

لان القاعدة لا تشملها ولو سلم فالعقل يخصص القاعدة كما

بتخصيص الحكم بزيادة الوجود والتشخص وساير الصفات
الكمالية على الماهيات الا الواجب حسبما تقرر عند الحكماء هذا
والمص وان لم يصرح بزيادة صفاته لكنه اشار اليه بقوله متصف
بجميع صفات الكمالية لانه اراد به نفي العينية بناء على ما قيل
من ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثبات نتايجها استدل
القائلون بالغيرية بان النصوص وردت بكونه تعالى عالما وحيا
وقادرا ونحوها وكون الشيء عالما معلل بقيام العلم به في
الشاهد فكذا في الغايب وقس عليه ساير الصفات وايضا
العالم من قام به العلم والقادر لمن قام به القدرة وهكذا
وضعفه ظ فان قياس الغايب على الشاهد قياس فقهي مع
الفارق الا يرى ان القدرة قد تزول في الشاهد وقد
تزداد وقد تنقص فيه وليست مؤثرة عند الاشعري
واتباعه فيه وفي الغايب بخلاف ذلك كله وليس معنى العالم
من قام به العلم وان اوهم كلام اهل العربية ذلك بل معناه
ما يعبر عنه بالفارسية بدانا ويرادفه في اللغة الاخرى وهو



وهو اعم من ان يقوم به العلم اولا واستدل القائلون بانها لا هو
ولا غيره بان نفي الغيبة بديهي فلا يحتاج الى دليل واثبات نفي الغيرية
فبان الشرع والعرف واللغة يشهد بان الصفة والعرض فليسا
بغيرين وكذا الكل والجزء فان قولك ليس في الدار غير زيد اوليس
فيها غير عشرة رجال صحيح مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته وآحاد
الرجال وانت تعلم ضعفه اذ المراد بهذه الامثلة نفي غير المنفي
من نوعه والا لزم عدم كون ثوب زيد والامتعة التي في الدار غيرين
ولا قائل به وقد عرف الاشعري الغيرين بانهما موجودان يصح عدم
احدهما مع وجود الاخر واعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين
كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الاخر
ولذلك عبر بعضهم التعريف الى انهما موجودان جاز انفكاكهما في
حيز او عدم قلت النقض غير وارد لان الجسمين المذكورين
موجودين عند المتكلمين اذ لا قديم عندهم سوى الله تعالى وصفاته
فيكفي في دفع هذا النقض المنع اذ الناقض مدع فلا بد له من اثبات
مادة النقض ولا يكفيه الغرض فلا حاجة الى تغيير التعريف ولئن

تنزل عن هذا المقام فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود احدهما مع عدم
الاخر لان ما قيل من اثبات قدمه امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز
ان يكون وجود القديم متوقفا على عدم امر مانع فيحدث المانع
منه ويبقى القديم ولئن تنزل عن هذا المقام ايضا فالمراد انه يجوز
عدم احدهما مع وجود الاخر لانتفاء علاقة بينهما نفحيث عدم
الانفكاك وحاصله نفي اللزوم وفي المادة المفروضة ليس امتناع عدم
احدهما مع وجود الاخر لعلاقة بينهما بل لعدمهما فلا نقض وكم
شبهة في هذا المعنى هو المراد من التعريف فان علاقة اللزوم حتى
عندهم تنافي الغيرية لعزل احدهما من الاخر لا مجرد مصاحبتها
دائما واورد على التعريف المختار انه ان اريد جواز الانفكاك
من الجانبين انتقض بالباري تعالى والعالم لامتناع عدم الباري
وبالعرض مع المحل بل بالعلة والمعلول مطلقا لاستحالة وجود
العرض والمعلول بدون المحل والعلة وان اريد من جانب واحد
فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف بدون الصفة جائز
فيلزم ان يكون الكل والجزء والصفة والموصوف متغايرين

واجيب عنه بان المراد جواز الانفكاك من الطرفين ولو في التعقل
بان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الاخر ولا يجد مثل ذلك
في الصفات بالنسبة الى الموصوف والجزء بالنسبة الى الكل وقال الاستاد
قدس سره في شرح المواقف هذا الجواب صحيح اذا لم يكن في التعقل
قيد عدم او حيث واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ
لا يجوز ان يتعقل الباري تعالى معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل
العالم كذلك الا اذا عمم التعقل بحيث يكون شاملا للمطابق
وغيره وح يلزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل
لجواز تعقل وجود كل منهما بدون الاخر تعقلا مطابقا او غير مطابق
قلت هذا جواب غير صحيح على تقدير ان لا يكون هذا القيد ايضا
لان المراد بتعقل وجود احدهما بدون الاخر تجويز العقل وجود
احدهما بدون الاخر والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع
بل المعلول مطلقا بدون العلة وان عمم التعقل بحيث يشمل غير
المطابق لزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل كما
ذكره بعينه ولو عرف الغيران بانهما الشيئان اللذان لا يستلزم

عدم احدهما عدم الآخر فخرج الجزء والكل والصفة والموصوف
ای ای عدم اعتبر فينبغي ان يحمل على السلب الكلي اي كلا واحد

ولكن يلزم ان يكون الصانع والعالم بل جميع المتلازمين متلازمات
اما التعريف وان كانا متغايرين لكن يلزم ان يكون حاملا معتبرا اي سواد كان عاما

خارجة عن التعريف ويمكن ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك

فلا يرد عليه الا النقض المذكور ويعقل منهما الشيئان اللذان لا يكون

الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرا

اندفع تلك النقوض ولكن يدخل في ذلك الجزء والكل ولا بأس
لا يخفى دخول

بل لان الغرض منه الاحتراز عن تعدد القدماء ولا مدخل في
من تعريف الغيرين

ذلك للجزء والكل فما نقل من ان القول بمغايرة الكل للجزء
اي القائل هو الشيخ ابو الحسين في البصرة

مخصوص بجعفر بن الحارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة
اي في جعله الكل مغايرا للجزء

وعد ذلك من جهالته لا يصح التعويل عليه كيف والمعتزلة
اي الاعتماد

لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك

يشنعون على الاشعري فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الكل

والجزء وما الباعث لهم على ذلك قال الامام الرازي ان هذا
اي الاشعري

الاصطلاح من الشيخ على تخصيص لفظ الغيرين بهذا المعنى

كما خص العرف لفظ الدابة بذوات القوائم الاربع قلت وانت خبير

قوله والمعتزلة لا يقولون بعدم المغايرة بين جميع الصفة والموصوف اي يقولون بمغايرة لو كانت موجودات خارجية كما ذهب اليه الاشاعرة ويدل على ما قلنا استدلالهم بانه لو كان للواجب تعالى صفات موجودة الى آخر ما ذكره الشارح بعيد هذا الا انهم يقولون بعدم الصفات ومغايرتها لموصوفها لانه يخالف ما ذهبوا اليه من عينية الصفات كما صرح به الشارح العلامة فيما سبق فتأمل

قوله تحقيقا وتقديرا الاتحاد في الاشارة التحقيقية ان الاشارة الى احدهما بالذات عين الاشارة الى الآخر تحقيقا كما في الهيولى والصورة فان الاشارة التحقيقية الى احدهما وهي الصورة عين الاشارة الى الآخر وهي الهيولى بالعرض اذ المتحيز بالذات انما هي الصورة حين في موضعه وكذا الاعراض الحالة فيها متحد ان معهما في الاشارة كما تحقق اما الاتحاد في الاشارة التقديرية ففي الاعراض المجردات فانها لو تقدير ان يكون مشارا اليه يتحد مع اعراضها في الاشارة احمد حمدي

حاصل عن جميع النقوض وان دخلوا الجزء والكل لا بأس به لكن لا قائل بالمغايرة بينهما الا جعفر بن حارث فيكون القول بالمغايرة مخالفة لجمهور العلماء فاجاب بقوله وما نقل

اي كيف مخالفة المعتزلة فانهم وان يقولون ظاهرا انه لا مغايرة بين الجزء والكل ينسبون الى جعفر بن الحارث ولكن لا يصح الاعتماد على كلامهم فان كلامهم من حيث مغايرة الجزء

لا يخفى انه لا يستفاد منه بقوله بالمغايرة مع انك سمعت من الشارح في صدر البحث انهم يقولون بالعينية كالحكماء اللهم الا ان يقال مثل ما قلت عند قوله واما المعتزلة فظاهر كلامهم اه فتذكر

اي كيف يصح التعويل عليه والمعتزلة لا يقولون اه اوكيف وتخالف ذلك جميع المعتزلة لا يقولون

خبير بان الفرض وهو لزوم تعدد القدماء لا يترتب على ذلك فلا
فائدة فيه فلا وجه لادخاله في المسائل الاعتقادية وقال صاحب المواقف
بانها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما في سائر المحمولات
وانت تعلم ان هذا انما يصح في المشتقات مثل العالم والقادر
لا في مباديها والكلام انما هو فيها فان الاشعري يثبتها والمعتزلة
ينفونها ويزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء والاشعري يجيب
عن ذلك بنفي تعدد القدماء بناء على انها لا هو ولا غيره واستدل المعتزلة
بانه لو كان للواجب تعالى صفات موجودة فاما حادثة فيلزم قيام
الحوادث بذاته تعالى وخلوها عنها في الازل واما قديمة فيلزم تعدد
القدماء والنصارى كفرت باثبات ثلث من القدماء فما ظنك
بمن اثبت الاكثر والجواب ان تكفير النصارى لاثباتهم قدماء
باختيار الشق الثاني
مستقلة بذواتها ولهذا جوزوا انتقال بعضها الى بعض للابدان
وبعضها الى بعض آخر واثبات ذاته وصفاته القديمة ليس من
ذلك في شيء واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها
ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت

عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدم زيادتها

واشالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسنده الى غير الكشف فانما

(كمسئلة الرؤية)

يتراى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا ارى باسا

(من زيادة الصفات وعدم الصفات)

في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة فهو عالم اما

سمعا فلقوله تع هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة

واما عقلا فلان الافعال المتقنة تدل على علم فاعلها ومن تفكر

(المراد من المتقنة ما نشاهد من الصنع الغريب)

في بدايع الايات السماوية والارضية وفي نفسه وجد دقايق حكم تدل

على كمال حكمة صانعها وعلمه الشامل كما قال الله تع سنريهم اياتنا

(ولا يتصور ذلك الا من العليم)

في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ولا يرد ان الحيوانات

(اي في بدن الانسان من عجايب الصنع الدال على كمال القدرة)

قد يصدر عنها افعال عجيبة متقنة كما نشاهد من بيوت النحل وبيوت

(كالعنكبوت)

وغيرها فانها مخلوقة الله تع على اصول الاشعري اذ لا مؤثر

غيره تع على ان عدم علم تلك الحيوانات بها ممنوع بل ظاهر الكتاب

والسنة يدل على علمها كما قال الله تع واوحى ربك الى النحل ان

(تاييد لعلم النحل)

اتخذي من الجبال بيوتا ونظايره من القران والاحاديث كثيرة

جميع المعلومات ذاته تع وغيره كلية او جزئية اما علمه بغيره فلما

فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة على انه تعالى عالم بذاته فلان كل من يعلم شيا يعلم ذاته فانه يعلم انه هو الذي يعلم وهذا ما وافق فيه الفلاسفة
وقد صرح به ابو علي وابو نصر منهم ويشهد به الفطرة السليمة هذا
هو النهج الملايم لهذا المقام والفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بنهج اخر يطول
فيه الكلام واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي
بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج فيها وقد تكثر تشنيع الطوائف
عليهم وذلك الاحق ان العلامة الطوسي مع توغله في الانتصار لهم
قال في شرح الاشارات واعلم ان هذه السياقة تشبه سياق
الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها في الظاهر وذلك
لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا
لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواجب بالكل وان كان كليا كان
الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما
به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لاستلزامه كون
الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بامر آخر يناقضه
في بعض الصور وهذا داب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان

يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لاشاع تعارض الاحكام فربما
فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب من مأخذ آخر وهو ان يقال
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكذا يوجب الاحساس و
الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يكون الا بالآلات الجسمانية
كالحواس وما يجري مجراها فلك حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى
يعلم الاشياء كلها بنحو التعقل لا بطريق الاحساس والتوهم
والتخيل فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا
من فرض الاشتراك وكذا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الا
معلومة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل ما يدركه على وجه الاحساس
والتخيل يدركه على وجه التعقل فالاختلاف في نحو الادراك لا في
المدرك فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم ومن
يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم وعلى هذا لا يتحقق
التكفير نعم لو قالوا بانه تعالى لا يعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك
علوا كبيرا لكان كفرا ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك ولذا من كـ

شنع عليهم فيه من المتفلسفين كابي البركات البغدادي بناء على ما
اشتهر بين المتأخرين من ان التشخص الذي يمتاز به الشخص عن
ساير افراد نوعه امر داخل في قوام الشخص كما ان الفصل داخل
في قوام النوع فالشخص لا نوع له وهو مادي فلا يمكن
ادراكه الا بالالات الجسمانية وليس هذا مذهبهم فانهم لا يقولون
في الشخص امر داخل في قوامه مسمى بالتشخص بل امتياز كل
شخص عن ساير افراد نوعه بالعوارض الخارجية بحسب النظر الجليل
واما بحسب النظر الدقيق فامتيازه بنحو وجوده الخاص بمعنى ان
هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الاعراض مخصوص به وتلك
التي تسمى مشخصة هي عنوان التشخص وعلامته التي يمتاز بها
عندنا ولذلك يختلف تلك الاعراض بحسب اختلاف المدرك فيتشخص
عند بعض المدارك بعوارض مخصوصة وعند بعض آخر بعوارض
اخرى والعوارض والمعروضات كلها ماهيات كلية خارجها جواهر
واعراضه داخلة في احدى المقولات فاذا ادركت بالعقل كانت كلية
باعتبار هذا الادراك وان ادركت بالالات الجسمانية كانت باعتبار

هذا الادراك جزئية فليس الجزئية والكلية باعتبار ان في الجزئية

داخلا في قعامه وليس ذلك في الكلي بل هما نحوان من الادراك تعلقا

بشئ واحد واذا كان مذهبهم ذلك فلا وجه لتكفيرهم فيه سواء كان

صوابا او خطاء فان ما ينفونه عنه هو الادراك الشبيه بالتخيل

وهو في الحقيقة نقص على ما فصلوه في موضعه فكان كنفي الصفات

كالنفي حقنا وهو في حقه تعالى نقص كذلك مثل هذه الادراكات في حقه تعالى

نقص ولا يتعلق بهذا القدر تكفير كما لا يتعلق التكفير لمن لم

يرجع السمع والبصر الى العلم كالاشعري وفلاسفة الاسلام وقد

الذي صرح به الامام حجة الاسلام وغيره انما يتعلق لمن ينفي علمه

تعالى بالجزئيات على الوجه الذي يفضي الى نفي علمه تعالى ببعض المعلومات

كما اشرنا اليه فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل بالاختيار

يتوقف فعله على التصور الجزئي حيث قال في الاشارات الراي الكلي

لا ينبعث عنه الشوق الجزئي ونبه الشارح بان نسبة الكلي الى

جميع جزئياته سواء فلذلك انتهى في الفلك وراء النفس

قوة جسمانية هي مبدأ تخيل الحركات الجزئية وهي تماسها

بعضهم نفسا منطبعة فلا يصح ما ذكرت في توجيه كلام الفلاسفة

لان مذهبهم على ما قررت ان المبدع فاعل بالاختيار لكل شيء

فيلزم تعقله الاشياء بالوجه الجزئي قلت قد صرح بعضهم بان

المعلول الذي لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح

صدوره عن راى كلي وقد صرح به شيخهم ورئيسهم في التعليقات

ايضا ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه حتى

يصير مجموع المعروض والعارض منحصرا في فرد يكون هذا الفرد

المركب لا مثل له من نوعه على انه لا فرق بين النوع المنحصر في فرد

والنوع المنحصر فيه في هذا الحكم ويمكن التوفيق بين كلاميهم

بان الكلي عندهم له معنيان الاول المشهور ما لا يمنع نفس تصوره

من وقوع الشركة والثاني ما هو مشترك بين كثيرين وصحة

الصدور مبني على الاول مع عدم الاشتراك في الواقع وعدم

الصدور مبني على المعنى الثاني لكن يبقى انه يمكن في الفلك

تعقل جزئيات الحركة بحيث ينحصر في فرد فلا يثبت النفس

المنطبعة واعلم ان مسئلة علم الواجب مما يتحير فيه الافهام و

اختلف المذاهب فيها فذهب البعض الى ان علمه تع بذاته عين
ذاته وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلومات وذهب البعض الى ان
علمه تع صور مجردة غير قائمة بشيء وهي التي اشتهرت بالمثل
الافلاطونية والبعض الى قيامها بذاته تع وظ عبارة الاشارات
يشعر بذلك لكن قد صرح في الشفاء بنفيه حيث قال هو تع يعقل الاشياء
دفعة من غير ان يتكثر بها في جوهره او يتصور في حقيقة
ذاته تع بصورها بل يفيض عنها صورها معقولة وهو اولى
بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة من عقليتها ولانه يعقل
ذاته بذاته وهو مبدأ لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء وكلام
شارح الاشارات في شرح الاشارة وغيره يحتمل حمل كلام
الشفاء في هذا الموضع فانه قال كما لا يحتاج العاقل في ادراك
ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو لا يحتاج ايضا
في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر
التي هو بها هو واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت شيئا بصورة
تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بالانفراد مطلقا بل

بل بشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بنفسها
بل كما تعقل ذلك الشئ بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف
الصورة فيك بل ربما يتضاعف اعتبارتك المتعلقة بذاتك او بتلك
الصورة فقط او على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر
عنك بمشاركة غيرك في هذا الحال فما ظنك حال العاقل مع ما يصدر
عنه لذاته من غير مدخلية غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا
لتلك الصورة شرط في تعقلك ايها فانك تعقل ذاتك مع انك
لست محلا لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة
شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك
ايها ان حصلت تلك الصورة لك بوجه الحلول فيك فان
حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل
من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله في كونه
حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله فاذن المعلولات
الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه
فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه واذ تقدم هذا



فاقول قد علمت ان الاول تع عاقل لذاته من غير تغاير بين
ذاته وعقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين وحكمت بان عقله
لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني
ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم
بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له
شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما
مباينا للاول تع والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير
في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك
فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تع اياه من غير
احتياج الى صورة مستانفة تحل في ذات الاول تع عن ذلك علوا
كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها
بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا
وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية
والجزئية على ما هي عليه في الوجود حاصلة فيها والاول الواجب
يعقل تلك الجواهر المجردة مع تلك الصور لا بصور غيرها بل



بل باعيان تلك الصور والجواهر وكذلك الموجود على ما عليه فاذن

لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال قلت هذا الكلام

اقناعي من وجوه ثمانية الاول انما ذكره من انه كما لا يحتاج العاقل

في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضا في ادراك

ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير بين

وما ذكره من الاعتبار من نفسه لا يفي ببيانه بل ولا بالتأنيس به

فان الصورة العقلية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته

والذات مع ساير صفاته حاضرة عند نفسه غير غايب عنها و

ليس المعلول الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما

لحضوره وادراكه لادراكه والثاني ان تعقل الصورة بنفسها

من غير احتياج الى صورة اخرى ليس لعلاقة الصدور حتى

يقال اذا تعقل النفس الصورة بنفسها مع انها صادرة عنها

بمشاركة غيره فبالاولى ان لا يحتاج العاقل في تعقل ما يصدر

عنه لذاته من غير مدخلية غيره فيه بل تعقل الصورة لعلاقة

الحلول والصدور مع الحلول ولا حلول للمعلول الاول

الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا نعم لو كان النفس عالمة ببعض ما
يصدر عنها من الامور الغير الحالة فيها بدون الاحتياج الى
الصورة لكان مقربا لهذا المدعى وليس الامر كذلك فانا نحتاج
في تصور الامور الصادرة عنا المباينة لنا الى الصورة كما يشهد
به الوجدان الثالث ان قوله لا نظن ان كونك محلا لتلك الصورة
شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها
ضعيف لانه لا يجوز ان يكون شرط التعقل احد الامرين من كونه
ذات العاقل او صفة له الرابع ان قوله فان حصلت تلك الصورة
لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل غير ظ بل يكاد ان يكون
مصادرة الخامس ان قوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله
في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله ان اراد به
ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب
فيكون حصوله للفاعل اوكد واوثق فلا يكون دون حصوله
للقابل فمسلم لكن لا يظهر منه ان الحصول على اي وجه كان يكفي
في حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعني الحصول للقابل

للقابل وان كان اضعف من الحصول للفاعل في معنى الوجوب
الامكان شرط التعقل كما ان حصول السواد للقابل شرط لاتصافه
بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول للقابل
لا يستلزم الاتصاف به السادس ان قيل اذا حكمت بكون العلتين
اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير
فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقله للاول شيئا
واحدا ثم لنا بحث اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلث
التي لا يزيد عليها في الخارج علة للمعلولات الثلثة المتباينة في
الوجود كما تقرر في موضعه فالعلل متحدة في الوجود والمعلولات
متباينة فيه السابع ان العقل بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية
والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية وتعقل الواجب
تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يقتضي الحكم بعلم الواجب
بها متأخرا عن تعقله لتلك الجواهر لتلك الصور الحاصلة فيها على
ان انتقاش صور الجزئيات المادية في الجواهر الغير الجسمانية
المجردة ليس مستقيما على اصول الفلاسفة لان المجرد عندهم

لا يدرك بالجزئيات المادية الا بالات جسمانية ترتسم صورها
في تلك الالات وليست تلك الالات بل نفس تلك الجواهر المجردة لم
معلولة لذاته تعالى بذاته فلا يجري فيها المقدمة التي مهدها للتحقيق
هذا المطلب الثاني انه اذا كان وجود المعلول الاول هو نفس
تعقل الواجب اياه وتعقل الواجب به ليس امرا صادرا عنه باختياره
فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار فلا يمكن
صدورها بالاختيار والا لزم الدور والتسلسل فاذن لا يكون صدور
المعلول الاول بالاختيار بل بمحض الايجاب فان قلت اذا كان
صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار والافعال الاختيارية
مسبوقة بالعلم كما ذكرت فيلزم ان يكون للحوادث
وجود ازلي في علم الله تعالى اذ تعلق العلم باللاشيء المحض ممتنع
بداهة وما يقوله الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم
والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق
بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما فيفضي الى نفي كونه عالما
بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المخلص ما



ما اشرنا اليه سابقا من انه تعالى يعلم بعلمه البسيط الاجمالي جميع الاشياء
وذلك العلم مبداء لوجود التفاصيل في الخارج كما أن العلم الاجمالي
فينا مبداء لحصول التفاصيل فينا قلت هذا الوجود العلمي للممكنات
صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فلابد ان يكون مسبوقا
بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود وجود في علم الله تع
وينتقل الكلام الى الوجود السابق فاما ان ينتهي الوجودات او تتادى
الى وجود واجب وكلاهما محال الا ان قلت قد سبق ان الواجب تعالى
موجب بالنظر الى صفاته الذاتية وكان علمه ليس صادرا عنه
بالاختيار كذلك وجود الحوادث في علمه تع فان ذلك الوجود
عين علمه تع بالذات وغيره بالاعتبار فلا يحتاج هذا الوجود
الى سبق علم ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك في المعلول
الاول على التقدير الذي قدره شارح الاشارات لانه ليس له
عنده وجود ان يكون احدهما علميا وصدوره عنه بالايجاب
والاخر خارجيا وصدوره عنه بالاختيار بل له وجود واحد
هو الخارجي وهو عين علمه تعالى والقول بان هذا الوجود

الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه وجود
خارجي صادر عنه بالاختيار تعسف لا يرتضيه الفطرة السليمة
لان اعتبار كونه علما ليس وجودا آخر له حتى يصح كونه صادرا
بالايجاب بل باعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار وجوده الخارجي
فانه بحسب هذا الوجود علم لكونه جوهرا مجردا غير غايب عن
مجرد وليس له وجود آخر بحسب هذا العلم فان الصورة العلمية
هي بعينها الصورة الخارجية في العلم الحضوري واعلم ان ما ذكرناه
جار على سياق مذهب المتكلمين اذ ح يكون علمه تعالى عين ذاته
ويكون الممكنات كلها موجودة في علمه القديم على سبيل الاجمال و
معنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا وهو علم
بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة كما يتوهمه بعض المتاخرين
من التمثيل الذي ذكروه من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها
اجمالا فانه يتبادر الى الوهم انه ليس علما بالفعل بل بالقوة
القريبة فانه لو فرض ان الامر بالمثال كذلك فليس الحال في الممثل
له كذلك والغرض من المثال تقريب وتوضيح وقد حقق ذلك

في الكتب العقلية وثانيا على مذهب الحكماء القائلين بان علمه
تعالى عين ذاته فيبقى ان تلك الممكنات الموجودة في علم الله تعالى هل
هي قائمة بانفسها او بذاته تعالى كما هو مبسوط في الشفاء ولم يتعرض
لجوابه بل تردد بين احتمالات وقال انه لا يتجاوز الحق عنها
ولم يعين ان اي الاحتمالات هو الحق وقد تيسر لنا في الجواب تحقيق
مذهبهم في مقالة قد ضاعت عنا ولم يتفق لنا اعادتها وعسى
ان تيسر لنا بتوفيقه فان قلت على ما ذكرتم من سياق
مذهب المتكلمين يأتي الترديد المذكور بان الممكنات الموجودة
في علمه تعالى اما قائمة بنفسها او بذاته تعالى قلت على اصولهم
لا بأس بقيام الممكنات بحسب الوجود العلمي بذاته تعالى فان الممكنات
بحسب الوجود هو العلم وهي في هذا الوجود متحدة وكيف
انا نذهب الى الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين من
الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه ويقال ان الممكنات
حاصلة في العقل وليست قائمة به وقد حققنا هذا على ما
ذكرناه في بعض تعليقاتنا انما هو من حيث انه قد ذكره بعضهم



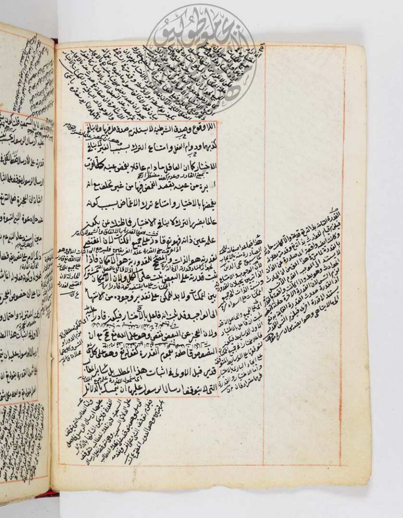
بطريق الدعوى ولا دليل عليه واما بحسب الاحتمال فلا قدح فيه
وانت خبير بانه لو اجرى هذا الاحتمال على مذهب الحكماء
ايضا لم يبعد وح يكون الممكنات موجودة في علمه الذي هو
عين ذاته ولا تكون قائمة به وكذا يمكن حمل الدليل الاول على
على ذلك والدليل الذي ذكره في نفيها انما يتوجه اذا قيل بوجودها
في الخارج كما لا يخفى على من له دراية وهذا اقرب مما قيل ان
علمه بالممكنات منطو في علمه بذاته لان ذاته علة لها علية من
الصفات معلومة له تع ومن جملة تلك الصفات انه مبدا للممكنات
على الترتيب الواقع فيعلم انها مبداء لها فيعلمها بعلمه بذاته
من غير ان يؤدي الى الكثرة في ذاته وصفاته فانه يعلمها اجمالا
في ضمن علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضوري تفصيلا وان
عالما والا لم يكن علمنا بذاتنا على ما هو عليه وذلك لان
كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون نحو
المعلول وصورته ضرورة ان المعلول مباين للعلة لا يخلو عن
كدر اذ المعقول من العلم الاجمالي هو ان يكون العلم بالكل

744

بالكلية فهو واحدة وينحل الى العلوم بالاجزاء وينفصل اليها
وليس المعلولات مما ينحل اليها العلة فذلك يقتضي ان يكون العلم
باحد المتضايفين المشهورين هو بعينه العلم بالمضايف
الاخر وكما لا يخفى بعده فان قلت العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول
كما هو المشهور بخلاف ساير المتضايفين قلت لو سلم ذلك
فلا نم ان العلم بها عين العلم بالمعلول والمطلوب ههنا ذلك
لانا نريد ان نحقق علم الواجب بحيث لا يفضي الى كثرة في
صفاته وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام واعلم انهم ذكروا
ان علم الواجب بغيره منطو في علمه بذاته وما بينوا كيفية
الانطواء الا بان قالوا ان ذاته علة للممكنات وعلمه بذاته
على ما هو عليه منطو على علمه بالممكنات اذ من جملة احوال
ذاته كونه مبدأ لها فيقتضي علمه بذاته علمه بها وهذا مما
لا يقنع به ذو فطانة لان تلك الممكنات مباينة للواجب وحضور
احد المتباينين لا ينطوي في حضور الاخر ولو فرض بينهما
نسبة من العلية وغيرها ولو صح ما ذكروه لكفى ان يقال

انا من جملة احواله كونه مغايرا للممكنات وهو يعلم ذاته في جميع
احواله فيقتضي علمه بذاته علمه بجميع ما سواه ثم انهم ذكروا
ان علمه تعالى حضوري والمعلوم في العلم الحضوري هو بعينه
الصورة العينية من غير ان يكون هناك صورة اخرى فلا بد
بدان يكون للمعلوم وجود في الخارج حتى يكون الصورة
العينية بعينها الصورة العلمية ومن البين ان وجود العلة
ليس بعينه وجود المعلول حتى يكون صورتها العينية
على صورته العينية فالمخلص لهم من ذلك ان يلتجئوا الى
ما ذكرنا سابقا من ان تلك المعلولات معقولة بذواتها
وهي باعتبار كونها علما لله تعالى متقدمة عليها باعتبار
كونها موجودات خارجية وهي باعتبار كونها علما منسوبة
اليه تعالى بالايجاب لانها بذلك الاعتبار ليست مسبوقة
بالعلم والارادة وباعتبار وجودها الخارجي منسوبة اليه بالاختيار
بالعلم الذي يغايرها بالاعتبار والارادة المنبعثة
عنه وفيه ما اشرنا اليه سابقا هذا ما اردنا ذكره في هذا
المقام ولنا في تحقيق مذهبهم كلام آخر يعلق من [illegible] علم

علم الكلام وسنأتي في رسالة مفردة ان وفقنا الله المنعام فان
قلت علم الواجب حضوري وحضور الشي عند نفسه يستلزم المغايرة
بين الشي ونفسه والتغاير الاعتباري يستلزم ان لا يكون ذات
الواجب من حيث هي من غير اعتبار قيد ان يكون عالما بنفسه
بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي او يكون من حيث
عالما بذاته مع قيد نفي التغير بعدم الغيبة لا يجدي نفعا لانه
ايضا نسبة قلت عدم الغيبة نفي للنسبة ونفي النسبة قد
يكفي للوحدة وانتفاء الاثنينية فلا يستدعي المغايرة
لا محذور في ان يكون الذات مع اعتبار قيد عالما بذاته من
حيث هي كان الذات مع القيد متحد في الوجود مع الذات من
حيث هو قادر على جميع الممكنات باتفاق المتكلمين والحكماء
ولكن القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك
وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء
لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم
دائم الوقوع ومقدم الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم



اللاوقوع وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي
كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي
الاختيار كما ان العاقل ما دام عاقلا يغمض عينه كلما قرب
ابرة من عينه بقصد الغمض فيها من غير تخلف مع انه
يغمضها بالاختيار وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه
عالما بضرر الترك لا ينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون
علمه عين ذاته فهو تعالى قادر على جميع الممكنات لان المقتضي
لقدرته هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان فاذا
ثبت قدرته على البعض ثبت على الكل ولان الامكان مشترك
بين الممكنات ولا بد للممكن على تقدير وجوده من الانتهاء
الى الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه
ولان العجز عن البعض نقص وهو على الله تعالى محال مع ان
النصوص قاطعة بعموم القدرة كقوله تعالى وهو على كل شيء
قدير قيل الاولى في اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب
التي لا يتوقف ارسال الرسول عليها ان يتمسك بالدلائل



بالدلايل السمعية قلت كون شمول القدرة مما لا يتوقف
عليه ارسال الرسول بحسب نفس الامر مسلم اذ لو فرض
قدرته على الارسال فقط لكفى في صدور الارسال منه لكن اثبات
ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق
اثباته ان المعجزة فعل الله تع خارق للعادة وقد صدر
عند حال دعوة النبي النبوة واذا خلق الفاعل المختار عادة
حين استدعاء النبي عم تصديقه بامر مخالف للعادة تدل
ذلك الامر على تصديقه قطعا وهذا يتوقف على اثبات كونه
فعلا له وكونه فعلا له انما يثبت بشمول القدرة اذ لا دليل
لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تع ومقدوره وان
زعمته المعتزلة واحتمال وجوده لا يجدي فلا يتم ما قيل
الاولى في اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب التي لا يتوقف
ارسال الرسول عليه ان يتمسك بالدلائل السمعية فيستدل
على شمول القدرة بقوله تع ان الله على كل شيء قدير وعلى شمول
العلم بقوله تع والله بكل شيء عليم وامثاله مريد لجميع

الكائنات الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب
تخصيص احد المقدورين بالوقوع قالوا نسبة الضدين
الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بقدرته احد الضدين
يمكن ان يقع به الضد الآخر ونسبة كل منهما الى الاوقات سواء
اذ كما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله
اوبعده فلا بد من مخصص يرجح احدهما على الآخر ويعين له
وقتا دون ساير الاوقات وهذا المخصص هو الارادة
وهي قديمة اذ لو كانت حادثة لزم كونه محلا للحوادث
وايضا لاحتاجت الى ارادة اخرى ويتسلسل وهي شاملة لجميع
الكائنات لانه تع موجد لكل ما يوجد من الممكنات لما سبق
من شمول القدرة وكونه فاعلا بالاختيار فيكون مريدا
لها لان الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل ومن
جملة الكائنات الشر والكفر والمعصية فيكون مريدا لها
خلافا للمعتزلة واستدلوا بوجوه الاول ان الشرور
والمعاصي غير مامور بها فلا تكون مرادة اذ الارادة هي



ح مدلول الامر اولا زمة لم الثاني لوكانت مرادة لوجب الرضا
بها لان الرضا بما يريد الله تع واجب والرضا بالكفر
كفر الثالث لوكانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعا بكفره
ومعصيته لان الاطاعة تحصيل مراد المطاع الرابع قوله
تع ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة والجواب
عن الاول ان الامر قد ينفك عن الارادة كامر المختبر فان
السلطان لو توعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير
مخالفته للسيد فادعى السيد مخالفة العبد له واراد تمهيد
عذره بعصيان العبد له بحضور السلطان فانه يامر العبد
ولا يريد منه الاتيان بالمامور به لان مقصود السيد ظهور
عصيانه عند السلطان وعن الثاني ان الواجب هو الرضا
بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء ومحصله ان الانكار
المتعلق بالمعاصي انما هو باعتبار المحل لا باعتبار
الفاعل فان الاتصاف بها منكر دون خلقها وايجادها اذ قد
يتضمن مصالح ومع قطع النظر عن هذا لا احسن ولا اقبح



عقليين عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد
والرضاء انما يتعلق بايجادها الذي هو فعل الله ومن
الثالث بان الاطاعة تحصيل ما يامر به المطاع لا تحصيل
ما اراده قلت ويلزم العبد في المثال المذكور مع انه اتى بما
يرضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم
يأت بالمامور به يكون مطيعا لانه اتى بما يرضاه السيد
ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقم السيد عذر
في صورة المخالفة ويمكن ان يقال الامر امران امر تكويني
يلزم منه وقوع المامور به وهو يعم سائر الكائنات وامر
تشريعي تدويني وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة
هو الاتيان بما يوافق الامر الثاني والرضاء يترتب
عليه دون الامر الاول اذا خالف الثاني متكلم باجماع
الانبياء على ذلك وليس معناه ايجاد الكلام في الغير كما
يقول المعتزلة لانه خلاف النصوص فلا ضرورة في صرفها
عن الظواهر وسياتي الكلام في تحقيق صفة الكلام ان شاء



ان شاء الله تع حي لان الحيوة عندنا صفة تصحح العلم
والارادة وعند الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال وهي عند
صفة زايدة على العلم والارادة كما في ساير الصفات الكمالية
سميع بصير للدلائل السمعية وهما صفتان زايدتان
عندنا كساير الصفات لظاهر الآيات والاحاديث و
لسان راجعين الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما يقول
الفلاسفة قيل الاولى ان تعالى لما ورد الشرع بهما آمنا
بدل قوله وهما صفتان الخ
بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين
واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما لقصورنا ونقصاننا
وهو منزه عن جميع صفات النقص كما سبق من اجماع
العقلاء على ذلك فلا شبه له اى لا يشبهه شيء في الصفات
لان صفاته من العلم والقدرة وغيرها اكمل اعلى واجل
مما في المخلوقات فان علمنا عرض ومحدث وقاصر ومستفاد
من الغير وعلمه تع قديم وكامل وذاتي وكذا الحال في ساير
اى صاحب الكتاب
الصفات وكلا ندله ولا مثل له فيه الذي هو اى المخالف



في القوة والمثل المساوي في القوة وقيل المثل المشارك في
الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء ولما كان وجود
الواجب عين ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه
غيره فيها وقد يستدل بانه لو كان له مثل لكان لكل منهما امتياز
عن الآخر بخصوصية فالوجوب او الامكان ان كان من لوازم الماهية
المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه وان كان من لوازم الماهية
مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب ولا شريك
له لقوله تعالى لا اله الا هو ولقوله لو كان فيهما آلهة الا
الله لفسدتا واعلم ان التوحيد اما بحصر وجوب الوجود
او بحصر الخالقية او بحصر المعبودية والاول قد مر الاشارة
الى دليله في نفي المثل وقد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب
لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى كل منهما فلا بد له من علة
فاعلية مستقلة وتلك العلة لا تكون المجموع ولا احدهما
ولا غيرهما اما الاول فلاستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه
واما الثاني والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا للغير

فليتأمل والثاني قد اشير اليه في الاية وقد قيل انه دليل اقناعي
لجواز ان يتفقا فلا يلزم الفساد وعلى ان يقال ان التعدد يستلزم
امكان التخالف وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل مراد احدهما
او كليهما او لا يحصل شيء منهما والكل محال اما الاول فلاستلزامه
كون الاخر عاجزا فلا يكون خالقا وقد فرض انه خالق هف واما
الثاني فلاستلزامه اجتماع النقيضين واما الثالث فلاستلزامه
ارتفاع النقيضين فان منع استلزامه امكان التخالف لجواز
ان يكونا متوافقين في الارادة بحيث يستحيل اختلافهما
اما لان مقتضاهما ايجاد الخير او لان ذاتهما
تقتضي الاتفاق فالجواب انه لا يخلو ان تكون قدرة كل منهما
وارادته كافية في وجود العالم او لا شيء منهما كافيا او احدهما
كافية فقط فعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على
معلول واحد وعلى الثاني يلزم عجزهما لانهما لا يمكن لهما
التأثير الا باشتراك الاخر وعلى الثالث لا يكون الاخر خالقا
فلا يكون الها افمن يخلق كمن لا يخلق لا يقال انما يلزم العجز اذا



انتفى القدرة على الايجاد بالاستقلال اما اذا كان كل منهما
قادرا على الايجاد بالاستقلال ولكن انفقا على الايجاد بالاشتراك
فلا يلزم العجز كما ان القادرين على حمل خشبة بالانفراد قد يشتركان
في حملها وذلك لا يستلزم عجزهما لان ارادتها تعلقت بالاشتراك
وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول تعلق
ارادة كل منهما ان كان كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن
كافيا لزم المحذور الثاني والملازمتان بينتان لا تقبلان المنع
وما اورده من المثال في سند المنع لا يصلح للسندية اذ في هذه
الصورة ينقص كل واحد منهما من الميل الذي يستقل في الحمل
به قدر ما يتم بالميل الصادر من الاخر حتى تنقل الخشبة بمجموع
الميلين وليس كل واحد منهما بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا
وفي بحثنا هذا ليس المؤثر الا تعلق الارادة والقدرة ولا
يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما وهذا وجه متين من
سوانح الوقت لا يبقى فيه للمنصف ريبة والله ولي التوفيق
والثالث وهو حصر المعبودية وهو ان لا يشترك في العبادة

ربه احدا فقد دلت عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع
الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين اولا الى [illegible]
ونهوهم عن الاشراك في العبادة قال الله تعالى اتعبدون
ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون ولا ظهير اى لا معين ولا
يحل في غيره لا بطريق حلول الشيء في المكان ولا بطريق حلول
الصفة في الموصوف اما الاول فلتنزهه عن المكان والحيز
لكونهما من خواص الاجسام والجسمانية واما الثاني فلاستلزامه
الاحتياج المنافي للوجوب والنصارى ذهبوا الى حلوله في
عيسى قال في المواقف النصارى اما ان يقولوا بحلول ذاته
في المسيح او حلول صفته تعالى فيه كل منهما اما في بدن المسيح او
نفسه واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك بل فاما ان يقولوا
الله تعالى قدرة على الخلق والايجاد اولا ولكن خصه الله تعالى
وسماه ابنا تشريفا او لا كما يسمى ابراهيم خليلا وهذه
الاحتمالات باطلة الا الاخير وما نقل عن الانجيل ان نوحنا
وهو واحد من الحواريين سأل عن عيسى على نبينا وعليه السلام



ابدع تقول اني كذا وامرني بكذا ارنا بالحفظ الحسي من

ان اني فقد رای الاجوابي الحال فی وان الكلام الذی اتكلم

به ليس من قبل نفسي بل من قبل ابی الحال فهو الذی يعمل

هذه الاعمال التی اعمل امن وصدق باجوابی فی وعلی كل فرض

صحته وعدم التحريف يكون الخطاب اشارة الی كمال اختصاص

به واطلاق الاب عليه بمعنی المبداء فان القدماء يسمون

المبادی بالاباء وانت تعلم ان المتشابهات فی القران وغيره

من الكتب الالهية كثير ويردها العلماء بالتاويل الی ما

علم بالدليل فلو ثبت ذلك كان من هذا القبيل وذهب

غلاة الشيعة الی حلوله فی علی واولاده وقالوا لا يمتنع

ظهور الروحانی فی الصورة الجسمانية كجبرائيل فی

فی صورة دحية الكلبي فلا يبعد ان يظهر الله تع فی صورة

بعض الكاملين كعلی واولاده والائمة المعصومين و

انت تعلم ان الظهور غير الحلول وان جبرائيل لم يحل فی

دحية بل ظهر بصورته وهذا قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول

بالحلول بمعناه ولا يتقوم بذاته حادث قيل لان ما يقوم به
لا بد ان يكون من صفات الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا عنه في
الازل والخلو عن صفة الكمال نقص وهو منزه عن ذلك
وهذا انما يتم اذا لم يكن صفة لا كمال ولا نقص في وجودها
وعدمها واورد على هذا انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال
نقصا لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا
لحدوث هذا الكمال بان يتصف دايما بنوع كمال يتعاقب افراده
من الازل الى الابد واجيب عنه بانه اذا كان كل فرد حادثا كان
النوع حادثا اذ لا وجود له الا في ضمن الافراد قلت وانت خبير
بفساد ذلك كما سلف فالوجه في ابطال هذا الاحتمال ما سلفناه
من ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية لجريان برهان
التضايف وغيره فيها هذا والمراد من الحوادث ههنا الصفة
الحقيقية واما الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل
فيها فان الجملة كخالقية زيد وعدم خالقيته وذلك لان التبدل فيها
انما هو بتغير ما اضيف اليه لا بتغير في ذاته تع كما اذا انقلب

الشيء عن يمينك الى يسارك وانت ساكن غير متغير والصفات

الحقيقية التي يلزمها الاضافة انما تتغير تعلقاتها دون انفسها

لا يقال هذا الدليل جار في الاضافات والسلوب مع تخلفها عنه

لانا نقول لا نم جريان الدليل فيها كلها فان مثل ايجاد العالم

وغناه تعالى ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو عنها

في الازل نقصانا بل قد ندعي ان الخلو عنها في الازل كمال يظهر به استئثاره

تعالى بالتقدم الزماني كما استاثر بالتقدم الذاتي على انه يمكن

ان يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده

في الازل نقصا كما ليس عدم شمول القدرة للممتنعات نقصا

يقال من ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية لشيء

كما بطناه في تعليقاتنا واما السلوب فما كان منها مثل سلب الجسمية

ولوازمها عنه تع فجريان الدليل فيها لا يضر لان المدعي غير تخلف

لا امتناع الخلو عنها او يتجدد بغير و يطلق الاتحاد على معنيين

احدهما ان يصير الشيء بعينه شيئا اخر من غير ان يزول عنه

شيء او ينضم اليه شيء وهذا محال مطلقا سواء كان في

ولا الكذب لانهما نقص والنقص على الله محال وانت تعلم انه بعد
قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز عليه
البدا الى سلب الجهل واما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف
في الوعيد يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع ذلك زعما
منه ان الكذب لا يكون الا في الماضي والخلف في المستقبل وفساده
ظاهر لان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء في
الماضي او في المستقبل ومن ثمه كذب الله المنافقين فقال
تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين
كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع
فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم
لكاذبون والوجه في دفعه ان ايات الوعيد مشروطة
بشروط معلومة من الايات الاخر والاحاديث منها
وعدم التوبة ومنها عدم عفوه تعالى فيكون في قوة الشرطية
فلا يلزم الكذب اصلا ويمكن ان يقال المراد منها انشاء
الوعيد والتهديد لا حقيقة الاخبار فلا يتصف بالكذب

كما ذكره علماء العربية في قولهم الصبي يقاوم الاسد
التعجب وفي قوله تع رب اي وضعها التي لا انتاج التخرث
وهو تع مرئي للمؤمنين يوم القيمة بيني رؤسهم كما هو
مذهب الاشاعرة والسلف الصالح وخالفهم في ذلك غيرهم
وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف
بليغ يحصل عقيب فتح البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالمحاذاة
والقرب وخروج الشعاع او الانطباع وفي حق الله في
يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرايط ولا يلزم من كون
تلك الشرايط شرطا في ادراكنا في هذه النشاة كونها
شرطا في النشاة الاخرة اذ لا شك في قدرة الله تع ان
يخلق في البصر قوة يتمكن من ادراك ذاته من دون تلك
الشرايط كما قال من غير موازاة ومقابلة وجهة وعند
الاشعري واتباعه تلك الشرايط اسباب عادية فيجوز
الابصار بدونها في هذه النشاة كاعمى الصين يرى بقة
اندلس وكل موجود ممكن الرؤية عنده كالاصوات



153

فيمكن ان يقال بتخصيص المذنب المغفور من عمومات الوعيد بالدلائل
المنفصلة ولا خلف على هذا التقدير ايضا فلا يلزم تبديل
القول واما اذا لم يقل باحد هذين الوجهين فيشكل التفصي
عن لزوم التبديل والكذب اللهم الا ان يحمل ايات الوعيد على
استحقاقها او عدم العلى وقوعها بالفعل وفي الاية لذلك
اشارة الى ذلك حيث قال فجزاؤه جهنم خالدا فيها بل ان اثاب
بالطاعة فبفضله من غير وجوب ولا استحقاق من العبد
كيف لا يكون كذلك وما يصدر عنه من الطاعات انما هو بخلقه
على انه لا يفي بشكر اقل قليل من نعمه فكيف يستحق عوضا
عليه وان عاقب بالمعصية فبعدله لانه لا حق لاحد عليه
والكل ملكه فله التصرف كيف يشاء ولا قبح منه اجمع الامة على
انه تعالى لا يفعل القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه لا يتصور منه
القبيح لان الحسن والقبح العقليين منتفيان والشرعيين لا
تعلق لهما بافعاله ولا ينسب فيما يفعل ويحكم الى جور وظلم
لما تقرر وتحقق ان الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير



وهذا المعنى محال في حقه تعالى لان الكل ملكه فله التصرف فيه كيف
يشاء وعلى وضع الشيء في غير موضعه والله تعالى احكم الحاكمين
واعلم العالمين واقدر القادرين فكل ما وضعه في موضع يكون
ذلك احسن المواضع بالنسبة اليه وان خفي وجه حسنه
علينا وايضا لما علم انه اقبح منه والجود والظلم قبيح فلا ينسب
الافعال واحوالها اليهما يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا
غرض لفعله الغرض هو الامر الباعث للفاعل على الفعل فهو
المحرك الاول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا ولذلك قيل
ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل والله
تعالى اجل من ان ينفعل عن شيء او يستكمل بشيء فلا يكون فعله
معللا بالغرض وايضا كل من يفعل لغرض فوجود ذلك الغرض
بالنسبة اليه اولى من عدمه فلو كان لفعله تعالى غرض لزم كونه
مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض ورد عليه انه يجوز
ان يكون الاولوية راجعة الى غيره لا اليه تعالى فلا يلزم الاستكمال
بالضرورة بانه ان كان حصوله اولى لغيره وعدم حصوله لغيره



في الواجب تعالى او في غيره لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان
فلا اتحاد وان فنيا فهما معدومان فلا اتحاد وان فني احد
وبقي الآخر فلا اتحاد ايضا بل بقي واحد وفني آخر والثاني ان
ينضم الى شي فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع
شخصا واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا والثالث ان
يصير الشي شيئا آخر بطريق الاستحالة في جوهره او عرضه كما يقال
صار الماء هواء وصار الابيض اسود والكل في حقه تعالى محال
اما الاول والثالث فظاهر واما الثاني فلان احدهما ان لم يكن حالا
في الآخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة وهذا ضروري
وان كان احدهما حالا في الآخر فلا يخلو من ان يكون الواجب حالا
في الآخر او بالعكس والاول محال لاستغناء الواجب وامتناع
حلول المستغني والثاني ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب
وهو مستغن عن الحال لان الاحتياج ينافي الوجوب يكون الحال
عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة غايته ان تحصل
منهما حقيقة واحدة اعتبارية ولعله عليه بانه ربما



كان الواجب مع الغنى محلا للجزء الصورى كما فى العناصر
المتزجة التى خلعها صور البواقى ودعوى لا احتياج ولا اتصال
بين الاجزاء الاعادية غير مسموعة سلمنا ان الواجب هو المحل
لكن لا نم انه لا يحصل الموضوع والعرض محية بل الاشراقيون نفوا
الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان انواع الاجسام مو
من الصورة الامتدادية والاعراض القائمة كالسرير المركب
من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التى هى عرض واما الثالث
فلان التغير الجوهرى والعرضى فى حقه محال لما مر من عدم
التبدل فى صفاته الحقيقية ليس بجوهر اذ الجوهر هو الممكن المستغنى
عن المحل ومتحيز بالذات وهو منزه عن الامكان
والتحيز ولا عرض لان العرض يحتاج الى المحل المقوم له
والواجب مستغن عن غيره ولا جسم لان الجسم مركب فيحتاج
الى الجزء فلا يكون واجبا ولا فى حيز ولا جهة لانهما من
خواص الاجسام والجسمانيات ولا يشار اليه بهنا وهناك و
لا يصح عليه الحركة والانتقال خلافا للحشوية والمشبهة منهم من قال

وبعض من الحال وهو
الجزء الصورى والمحل
وهو الواجب مع الغنى
حقيقة متحصلة تأمل



من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب
من لحم ودم وقال بعضهم هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضا
طوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم من قال انه على
صورة انسان فمنهم من يقول انه شاب امرد جعد
قطط ومنهم من قال انه شيخ اشمط الرأس
ومنهم من قال هو في جهة الفوق مماس للصفحة العليا
من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات
وتئط العرش تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب
الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر اربع اصابع ومنهم
من قال هو محاذ للعرش غير مماس له وبعده عنه بمسافة
متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ولم يستنكف هذا
القائل عن جعل الغير المتناهي محصورا بين حاصرين ومنهم
من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام
وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام
الى احيازها وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه حتى



لا يبقى الا اسم الجسم وهولاء لا يكفرون بخلاف المصرحين
بالجسمية واكثر المجسمة هم الظاهرون المتبعون لظواهر
الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون ولابن تيمية الى
احمد واصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة في
القدح في نفيها ورايت في بعض تصانيفه انه لا فرق عند
بديهة العقل بين ان يقال هو معدوم وبين ان يقال طلبته
في جميع الامكنة فلم اجده ونسب النافين للجهة الى التعطيل
هذا مع علو كعبه في العلوم النقلية والعقلية كما يشهد به تتبع
تصانيفه وفحص كلام بعضهم في بعض المواضع ان الشرع
ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خص الكعبة بكونها
بيت الله ولذلك تتوجه الايدي في الدعاء ولا يخفى انه
ليس في هذا القدر غائلة اصلا لكن بعض اصحاب الحديث
من المتاخرين لم يرض بهذا القدر وانكر كون الفوق قبلة
الدعاء بل قال قبلة الدعاء هو بعينه قبلة الصلوة وهي الكعبة
وقد صرح بكونه جهة الله حقيقة من غير تجوز ولا الجهل

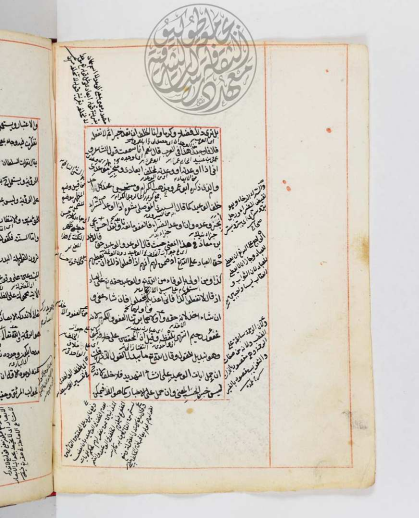


والطعوم والالوان واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل و
العقل اما النقل فكقوله تعالى حكاية عن موسى رب ارني انظر
اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه
فسوف تراني وجه الاستدلال به امران الاول ان سؤال موسى
عم الرؤية يدل على امكانها لان العاقل فضلا عن النبي لا يطلب
المحال ولا مجال للقول بجهل موسى عم بالاستحالة فان الجاهل
بما لا يجوز على الله تعالى لا يصلح للنبوة اذ الغرض من النبوة
هداية الخلق الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة ولا ريب
في نبوة موسى عم وانه من اولي العزم الثاني انه تعالى علق الرؤية
على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن
ممكن لان معنى التعليق الاخبار بوقوع المعلق عند وقوع
المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة واما العقل
فهو انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما والجواهر
كالطول والعرض في الجسم فلا بد من علة مشتركة بينهما
يكون هي المتعلق الاول للرؤية وذلك الامر اما الوجود

او الحدوث او الامكان والاخيران عدميان لا يصلحان للربط
بها فلم يبق الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن
فيكون كذلك وانت تعلم ان القول باشتراك الوجود
ينافي مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شيء عينه و
انه لا اشتراك بين الوجودات الا في اللفظ كما هو المشهور
واول صاحب المواقف بان مراد الشيخ انه ليس في الخارج
هويتان احدهما الوجود والاخر الماهية فلا تمايز بينهما
بحسب التحقق لا بحسب المفهوم فلا ينافي اشتراكهما في مطلق
الوجود وهذا التاويل في غاية البعد وقيل ان الشيخ و
ان انكر اشتراك الوجود فهذا الدليل على سبيل الالزام
للمخالفين القائلين بالاشتراك وقد ثبت وقوع رؤيته
في الآخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يو
مئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر في اللغة بمعنى الانتظار و
قد يستعمل متعديا بنفسه كقوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم
اي انتظرونا ههنا او بمعنى نظر وتامل ويكون بمعنى التفكر



منهم الخبر الذي جعلهم الاية حيث قالوا الاصل في هذا ان الله تع
يجوز ان يخلف الوعيد وان كان لا يجوز ان يخلف الوعد ف
بهذا وردت السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
فيما اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصفهاني حدثنا عبد الله
محمد الاصفهاني وذكريا بن يحيى الساجي وابو حفص السلمي
وابو علي الموصلي قالوا حدثنا هدبة بن خالد حدثنا سهيل
بن ابي حزم حدثنا ابن ثابت البناني عن انس بن مالك
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من وعده الله تع على عمله ثوابا
فهو منجز له ومن اوعده على عمله عقابا فهو بالخيار واخبرنا
ابو بكر بن محمد بن عبد الله بن عمرة حدثنا احمد بن الخليل
حدثنا الاصمعي قال جاء عمرو بن عبيد الى ابي عمرو بن العلا
فقال يا ابا عمرو ايخلف الله ما وعده قال لا قال افرايت من
اوعده الله تع على عمله عقابا ايخلف الله وعيده فيه
فقال ابو عمرو بن العلا من العجمة انت يا ابا عثمان ان الوعد
غير الوعيد ان العرب لا تعد عيبا ولا خلفا ان تعد شرا ثم لا تفعله



بل نزيد للمفضل وكرما ولنا الخلف ان نفد خبرا ثم لا نفعله
قال الفا وجدت هذا في العرب قال نعم اما سمعت قول الشاعر
اني اذا اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي
والذي ذكره ابو عمرو مذهب الكرام ومستحسن عند كل احد
خلف الوعيد كما قال السري الموصلي شعر اذا وعد السراء
انجز وعده وان اوعد الضراء فالعفو مانعه وقد احسن يحيى
بن معاذ في هذا المعنى حيث قال الوعد والوعيد حق فالوعد
حق العباد على الله تع ضمن لهم انهم اذا فعلوا ذلك ان يعطيهم
كذا ومن اولى بالوفاء من الله تع والوعيد حقه تع على العباد
اذ قال لا تفعلوا كذا فاني اعذبكم ففعلوا فان شاء عفى و
ان شاء اخذ لانه حقه واولاهما بربنا العفو والكرم لانه
غفور رحيم انتهى بلفظه وقيل ان المحققين على خلافه قلت
وهو تبديل للقول وقال الله تع ما يبدل القول لدي فالحق
ان حمل ايات الوعيد على انشاء التهديد فلا خلف لانه
ليس خبرا بحسب المعنى وان حمل على الاخبار كما هو الظاهر فيحكى



والاعتبار ويستعمل حينئذ بفي يقال نظرت في ذلك الامر اي

تفكرت فيه وجه بمعنى الرؤية والتعطف ويستعمل باللام

يقال نظرات السلطان لفلان اي رأف به وتعطف وجاء بمعنى

الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الاية مستعمل بالى فوجب حمله

على الرؤية وليس بمعنى الانتظار لان الاية وردت مبشرة

للمؤمنين والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياق الاية

واما السنة فكقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما

ترون القمر ليلة البدر والمعتمد فيه اجماع الامة قبل حدوث

المبتدعين على وقوع الرؤية مستلزمة لجوازها وعلى كون

الاية محمولة على الظاهر احتج المنكرون بقوله

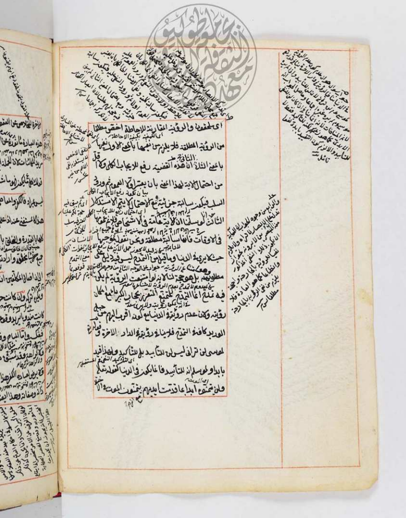
تعالى لا تدركه الابصار لان الادراك المنسوب الى الابصار

هو الرؤية والله تعالى مدح بكونه لا يرى وما يكون سلبه

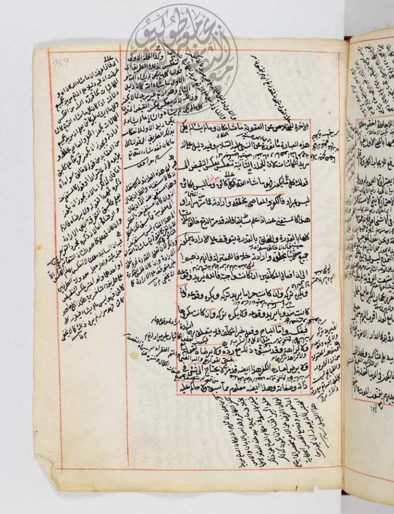
مدحا يكون وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب

عنه لوجوه الاول ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة

لجواب المرئي وحقيقته النيل والوصول كقوله تعالى انا لمدركون



اى المقيدة والرؤية المقارنة للإحاطة اخص مطلقا
من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها بالمعنى الاول نفيها
بالمعنى الثاني الثاني ان هذه القضية رفع للإيجاب الكلي ولا اقل
من احتمال الاية لهذا المعنى بان يعتبر اولا العموم ثم ورود
السلب فيكون سالبة جزئية ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال
الثالث لو سلمنا ان الاية عامة في الاشخاص فلا نسلم عمومها
في الاوقات فانها سالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها
حيث لا يرى في الدنيا وما قيل من التمدح ليس فيه دليل على
مطلوبهم بل هو حجة لنا لانه لو امتنعت الرؤية لم يكن
فيه تمدح انما التمدح لممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء مع امكان
رؤيته وكان عدم رؤيته في الدنيا لكونه اقرب اليهم من حبل
الوريد كافيا في التمدح فلا ينافي رؤيته في الدار الاخرة وقوله
لموسى لن تراني ليس لن للتأبيد بل للتأكيد ولهذا قيد
بابدا ولو سلم انه للتأبيد فانما يكون في الدنيا كقوله تعالى
فلن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم يتمنون الموت في الاخرة



الآخرة للخلاص عن العقوبة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
هذه العبارة مأثورة عن النبي عليه السلام وفيه دليل على انه
مريد للكائنات لان الجملة الثانية تنعكس بعكس النقيض الى
قولنا كل ما يكون فهو ما شاء الله فكل كائن مراد وما ليس بكائن
ليس بمراد فالكفر والمعاصي بخلقه وارادته [illegible]
هذا لا يستغنى عنه اذ علم سابقا فانه قدمه انه تع خالق للاشياء
كلها بالقدرة والخلق بالقدرة يتوقف على الارادة فيكون
جميع الاشياء بخلقه وارادته خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا
الى ان افعال المكلفين ان كانت واجبة فالله يريد وقوعه
ويكره تركه وان كانت حراما يريد تركه ويكره وقوعه وان
كانت مندوبا يريد وقوعه ولا يكره تركه وان كانت مكروها
فبعكسه واما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة
ولا كراهة فقد تسبق ذلك مع رده ولا يرضاه
ولا يرضى لعباده الكفر هذا ايضا قد مر لا يحتاج الى تثنيه
ذاته وصفاته وهذا ايضا معلوم مما سبق ولا حاكم عليه

بل هو الحاكم على الاطلاق لقوله تع له الحكم ولا يجب عليه شيء

لان الواجب عبارة عما يستحق تاركه الذم كما قال بعض

المعتزلة او عما تركه مخل بالحكمة كما قال بعض اخر او عما

قدر الله على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزا

كما قال بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر به ظواهر الايات

والاحاديث مثل قوله تع ثم ان علينا حسابهم وقوله عليه

السلام حاكيا عن الله تع يا عبادي اني حرمت الظلم على

نفسي والاول باطل لانه تع الحاكم على الاطلاق وله التصرف

في ملكه كيف يشا فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من

الافعال بل هو المحمود في كل افعاله وكذا الثاني لانا نعلم

اجمالا ان جميع افعاله يتضمن الحكم والمصالح ولا نحيط علمنا

بحكمه والمصالح فيه على ان التزام رعاية الحكم والمصلحة

لا يجب على الله لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وكذا الثالث

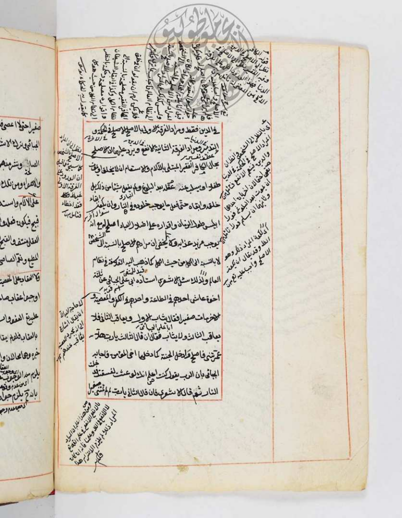
لانه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تع فهو بناء على ما صرح

في تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فات معنى الوجوب



160

إذ حينئذ يكون محصله ان الله لا يتركه على طريق جري العادة
وذلك ليس من الوجوب في شيء بل يكون اطلاق الوجوب عليه
مجرد اصطلاح كاللطف وهو ما يقرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء كبعثة الانبياء
والمعتزلة اوجبوه عليه تعالى مستدلين بان ترك اللطف
يوجب نقض غرض التكليف فيكون اللطف واجبا والا لزم نقض
الغرض لان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه
بدونه يكون ناقضا لغرضه كمن دعى غيره الى الطعام وهو يعلم
انه لا يجيبه الا بان يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا لم يفعل
الداعي ذلك التأدب كان ناقضا لغرضه وانت خبير بانه فرع
على كون افعاله معللة بالاغراض على ما هو مذهبهم وهو باطل
بعد التنزل عن هذا المقام انما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة
وترك المعصية وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية
اعم من ذلك والاصلح ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح
في الدين والدنيا عليه تعالى ومعتزلة بصرة الى وجوب الاصلح



في الدين فقط ومراد الفرقة الاولى بالاصلح الاصلح في الحكمة و
التدبير ومراد الفرقة الثانية الانفع ويرد عليهما ان الاصلح
بحال الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاسقام ان لا يخلق او يموت
طفلا او يسلب عنه عقله بعد البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك بل
خلقه وابقاه حتى فعل ما يوجب خلوده في النار وان يمكن
ابليس طول الزمان واقراره على اضلال العباد اصلح لهم مع انه
يوجب مزيد عذابه ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص
لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام
العالم ولذلك سئل الاشعري استاذه ابا علي الجبائي عن ثلثة
اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في الكفر والمعصية و
الآخر مات صغيرا فقال يثاب الاول ويعاقب الثاني فلا
يعاقب الثالث ولا يثاب فقال ان قال الثالث يا رب هلا
عمرتني فاصلح وادخل الجنة كما دخلها اخي المؤمن فاجابه
الجبائي بان الرب يقول كنت اعلم انك لو عشت لفسقت فدخلت
النار ثم قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا



صغيرا حتى لا اعصى فلا ادخل النار كما امت الثالث فبهت
الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل بتتبع اثار السلف
الصالحين ونشر مذهبهم وهدم قواعد المعتزلة واهل البدع
والاهواء ومن تلك القواعد انه يجب عليه تعالى العوض
على الالام واستدلوا عليه بان تركه قبيح لانه ظلم والظلم
قبيح فيكون فعله واجبا وقد ابطله الاشعري بان القبح
العقلي منتف والقبح الشرعي لا معنى له في حقه تع بل الوعد
للمطيع والوعيد للعاصي لم يقبح منه لم يجب الثواب على الطاعة
ولا العقاب على المعصية خلافا للمعتزلة والخوارج فانهم
اوجبوا عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة وحرموا
عليه تع العفو واستدلوا بانه تع اوعد مرتكب الكبيرة
بالعقاب فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعده والكذب في
خبره وهما محالان واجيب عنه بان غايته عدم وقوع العقاب ولا
يلزم منه الوجوب على الله تع واعترض عليه الشريف
بانه تع يلزم جوازهما وهو محال لان امكان المحال محال



واجاب عنه بان استحالتهما ممنوعة كيف وهما من الممكنات
التي يشملها قدرة الله تع قلت الكذب نقص والنقص عليه تع محال
فلا يكون من الممكنات ولا يشمله القدرة وهذا كما لا يشمل
القدرة ساير وجوه النقص عليه تع كالجهل والعجز ونفي صفة
الكلام وغيرها من الصفات الكمالية بل الوجه في الجواب
ما اشرنا اليه سابقا من الوعد والوعيد مشروطان
بقيود وشروط معلومة من النصوص فيجوز التخلف بسبب
انتفاء بعض تلك الشروط او ان الغرض منهما انشاء الترغيب
والترهيب على انه بعد التسليم انما يدل على استحالة وقوع
التخلف لا على الوجوب عليه اذ فرق بين استحالة الوقوع
وبين الوجوب عليه كان ايجاد المحال محال في حق الله تعالى
ولا يقال انه حرام عليه تع بل الوجوب والحرمة ونحوهما
فرع القدرة على الواجب والحرام واعلم ان بعض العلماء ذهب
الى ان الخلف في الوعيد جائز على الله تع وممن صرح به الواحدي
في تفسير الوسيط في قوله تع في سورة النساء ومن قتل مؤمنا متعمدا



252

لغيره متساويين بالنسبة اليه ح لا يكون باعثا له ويبعثه وان كان

حصوله اولى له لزم المحذور المذكور وما يشاهد من ان الشخص

قد يفعل ما لنفع غيره فانه في الحقيقة يفعله لنفع نفسه فانه انما

يفعله اذا كان نفع ذلك الغير اولى واحرى بالنسبة اليه من عدم

نفعه مثلا اذا احسن الى غيره لثواب الآخرة او لكونه محمودا بال

او متوقعا منه منفعة فقط وان احسن اليه للرحم

عليه فلازالة رقة القلب اللازم

من المهلكة فهو بالحقيقة لازالة الم الرقة عن نفسه و

اثبتوا الفعل له تع غرضا وتمسكوا بان الفعل الخالي عن الغرض

عبث وهو نقص فلا يجوز على الله تع وردّ بان العبث

هو الخالي عن المنفعة والمصلحة الخالي عن الغرض وافعاله تع

مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى لكن لا شيء منها باعثا على الفعل

كما يشعر به قوله راعى الحكمة فيما خلق وامر واودع فيها من

لكن لا شيء باعث له تع على الفعل وان كانت معلومة له تعالى

ان من يغرس غرسا لاجل الثمرة ترتب المنافع الاخر على ذلك

العرض كالاستظلال به والانتفاع باغصانه وغيرها
والباعث له على الغرس هو الثمرة لا غيره فجميع تلك الفوايد و
المصالح بالنسبة اليه بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة الى
الغارس والآيات والاحاديث المشعرة بالعلل والاغراض
مؤولة بتلك الحكم والمصالح اذا تقرر ذلك علمت ان
ما قاله شارح المقاصد من ان الحق تعليل بعض الافعال
سيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود
والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك واما نفيه
بان لا يخلو فعل من افعاله من غرض فمحل بحث كلام
غير معقول فانه اذا اراد بالتعليل جعل تلك الحكمة علة
غائية باعثة فلا شيء من افعاله واحكامه معلل بها
المنع وان اراد به ترتبها على الافعال والاحكام فكل افعاله
واحكامه تع كذلك غاية الامر ان بعضها مما لا يظهر علينا
وبعضها مما لا يخفى الا على الراسخين في العلم المؤيدين
بنور من الله تع وروح منه تفضلا ورحمة وجعا ولا



ولا حاكم سواه هذا ما تعلم فيما سبق فليس للعقل حكم في حسن
الأشياء وقبحها وكون الفعل سببا للثواب والعقاب فالحسن
والقبح يطلق على ثلاثة معان الأول صفة الكمال والنقص والثاني
ملايمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة
ولا نزاع في ان هذين المعنيين ثابتان للصفات في انفسها
وان مأخذهما العقل ويختلف بالاعتبار الثالث تعلق
المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا فهو محل الخلاف
اذ هو عندنا مأخوذ من الشرع لاستواء الافعال في انها
في انفسها لا يقتضي المدح والذم والثواب والعقاب وانما
صارت كذلك بسبب الشارع حتى لو عكس الامر لانعكس
الحال وهو عند المعتزلة عقلي قالوا للعقل في نفس الفعل قطع النظر
عن الشرع جهة حسن وقبح يقتضي مدح فاعله وثوابه او
ذمه وعقابه لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة كحسن
الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر كحسن
الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدركه العقل

بنفسه لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان فيه
جهة محسنة لحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول
يوم من شوال فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف
على كشف الشرع عنهما بالامر والنهي واما كشفه عنهما في القسمين
الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما ولا يتوقف عليه حكم العقل
ثم ان جمهور الاوائل منهم ذهبوا الى ان حسن الافعال وقبحها
لذواتها لا لصفة زائدة عليها وذهب بعض المتقدمين منهم الى
استناد الحسن والقبح الى الصفات الحقيقية وذهب بعض
متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون
الحسن اذ لا حاجة الى صفة توجب الحسن بل يكفيه انتفاء
صفة موجبة للقبح قال الجبائي ليس حسنها وقبحها لصفات
حقيقية بل لوجوه واعتبارات واوصاف اضافية يختلف
بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم للتأديب او الظلم والدليل
على ان الحسن والقبح ليسا عقليين ان العبد غير مستقل بافعاله
فلا بد بيان ان فعله مخلوق الله تع فلا يحكم العقل باستقلاله



بترتب الثواب والعقاب على افعاله فالحسن ما حسنه والقبيح ما قبحه
الشرع لانه افعال العباد كلها مخلوقة الله تع ابتداء كما قال به الشيخ
وان اراد الله تع يوجد فيهم دعيا وبانضمامه يحصل الافعال وعلى التق
لا يحكم العقل بالنسبة الى حسن شي منها وقبحه بالمعنى المذكور يعني
قوله ما حسنه الشرع انه لم يرد به نهي شرعي تحريما وتنزيها كفعل
الله تع والواجب والمندوب والمباح وهذا التعريف يصدق
على فعل البهايم وغير المكلف وكذلك ما قاله المصنف في المواقف
القبيح ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه وقال في شرحه المباح
عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله تع حسن ابدا
بالاتفاق واما فعل البهايم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح
باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه وليس للفعل صفة حقيقية
او اعتبارية باعتبارها حسن او قبح كما قال به بعض المعتزلة
كما مر ولو عكس لكان الامر بالعكس اي لكان ما هو حسن قبيحا و
ما هو قبيح حسنا وهو اي الله تع غير متبعض ولا متجزي لعدم اراد
باحدهما الاشتمال على الاجزاء بالفعل وبالثاني الانقسام الى


والوهمية وهاس خواص الاجسام والجسمانيات فهو منزه
عن ذلك ولا حد له يمكن ان يراد به نفي الاجزاء العقلية
فان الحد مركب من الذاتيات ويمكن حمله على ما يرادف
النهاية و ح يحمل التبعض والتجزي على الاجزاء الخارجية
والعقلية ولا نهاية له لان النهاية من خواص المقادير و
المصنف بالغ في تهذيب العبارة وتحريرها كما لا يخفى فان
كثيرا ما يذكر ما لا حاجة اليه للعلم به مما سبق صفاته واحدة
بالذات اى كل واحد من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة
والارادة واحدة بالذات واستدلوا عليه بان القدرة
مثلا لو تكثرت لكانت مستندة اما الى القادر او الموجب
والاول محال لاستلزامه التسلسل ولانه صفاته تع قديمة
والقديم لا يستند الى القادر وكذا الثاني لان نسبة الموجب
الى جميع الاعداد على السواء وليس صدور البعض اولى
من بعض وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر
جائز ولكن لا مخلص عن التسلسل على هذا التقدير في الصفات



في الصفات التي هي مبادي الاختيار ولا يخفى ان تساوي جميع الا
مم لجواز ان يكون بعضها ولحن البعض في نفس الامر وان لم يظهر لنا
وجه الاولوية غير متناهية بحسب التعلق لان مقدوراته و
معلوماته ومراداته غير متناهية اما المعلومات فلانه تعالى يعلم الواجب
والممكنات والممتنعات باسرها وهي غير متناهية واما المقدورات والمرادات
بحسب الغرض
فلان قدرته وارادته لا تقف عند حد لا يمكن الزيادة عليه فهي غير
متناهية بمعنى انها لا تنتهي الى حد لا يمكن تجاوزه قلت لا حاجة في
تعلق القدرة الى ذلك لان جميع الممكنات مقدورة له بمعنى انه
يصح منه فعل كل منها وتركه فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى
وان لم يكن اجتماعها في الوجود مقدورا بناء على استحالة الامور الغير
المتناهية مطلقا واما في تعلق الارادة فيمكن ان يقال ان الارا
دة الازلية قد تعلقت في الازل لوجود الممكنات كل منها في الوقت
الذي يوجد فيه فجميعها متعلق الارادة دفعة واحدة وان كانت
متعاقبة في الوجود بحسب اقتضاء تعلق الارادة فلا حاجة فيه
ايضا الى ذلك ثم من البين ان هذه الصفات ذاتية لا تتعلق بالغير

كالحيوة والبقاء عند الشيخ الاشعري فلا يتصور فيها الحكم بلا تناهي
التعلقات لما وجد من مقدوراته فلا بد من كثير لان ما وجد منها متناه و
مقدوراته غير متناهية بلا نسبة بينهما من النسب لمقدارية ولا الزيادة
والنقصان في مخلوقاته ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن ولله تعالى
ملائكة وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لا تذكر ولا تؤنث
كما ورد في الكتاب والسنة والملائكة جمع ملك على القياس لان الاصل
كانت ساقطة متروكة لكثرة الاستعمال فلما جمعوها ردوها والتاء
لتانيث الجمع وهو مقلوب مالك من الالوكة وهي الرسالة سموا به لانهم
رسائل بين الله وبين الناس ذو اجنحة مثنى وثلاث ورباع وكان المراد
تعدد الاجنحة لا الحصر في هذه الاعداد لما روي انه عم راى جبريل ليلة
المعراج وله ستمائة جناح منهم جبرائيل وهو ملك مقرب يتعلق بالقاء
العلوم وتبليغ الوحي وميكائيل يتعلق بتعيين الارزاق واسرافيل
يتعلق بنفخ الصور للموت والبعث وعزرائيل يتعلق بقبض الارواح
خصهم بالذكر لزيادة فضلهم وشهرتهم ولكل واحد منهم اي من الملائكة
مقام معلوم في المعرفة والقرب والائتمار باوامر الله تعالى قيل انهم

لا يرتقون



لا يرتفعون ولا ينزلون عن مقاماتهم وهذا قول الحكماء وبعض

المتكلمين وقيل انه الاية وهو قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم

لا بد لها من نفي الترقي وتجوز الترقي وانت تعلم انه يناسب ما قال

جبرائيل ليلة المعراج لو دنوت انملة لاحترقت لا يعصون

الله ما امرهم في الماضي ويفعلون ما يؤمرون في المستقبل

ما صدر عنهم في قصة خلق ادم عليه السلام مع قولهم

فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء الاية لم يكن على سبيل

الاعتراض بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها ونسبة الافساد

والسفك اليهم ليس غيبة كما توهم بل لمثل ذلك لا تعد الغيبة

لا يتصور في حق من لم يوجد بعد وقولهم نحن نسبح

بحمدك ونقدس لك ليس من قبيل تزكية النفس والعجب بل

لتتمة تقرير الشبهة واما ابليس فالاكثرون على انه ليس

من الملائكة كما هو ظاهر قوله تعالى كان من الجن واشتهر من

قصة هاروت وماروت ليس مقبولا عند كثير من المحققين

بل ذكره ابو العباس بن احمد بن تيمية ان السبب في انزالها



ان السحر قد فشى في ذلك الزمان واشتغل الناس به واستنبطوا

امورا غريبة منها وكثر دعوى النبوة فبعث الله هذين

الملكين يعلمان الناس ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة

السحرة الكفرة وقيل انهما رجلان سميا ملكين لصلاحهما او

يؤيده قراة ملكين بالكسر وما يقال من انهما كانا من اعظم

الملائكة علما وزهدا وديانة وشرفا فانزلهما الله تعالى

لابتلائهما بما ابتلي به بنو آدم وركب الله فيهما الشهوة و

نهاهما عن الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر والزهرة كانت

(اي الهاروت وماروت)
فاجرة في الارض فواقعاها بعد ان شربا الخمر وقتلا النفس

(اي الفاجرة)
وسجدا للصنم وعلمها الاسم الاعظم الذي كانا يعرجان

(اي الفاجرة)
به الى السماء فتكلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت الى

السماء فمسخها الله تعالى وصيرها هذا الكوكب ولم يقدر

(اي بدل السم) (اي الزهرة)
الملكان على الصعود غير مقبول ولا معقول لان الفاجرة

كيف قدرت على الصعود وكيف مسخها الله وجعلها

كوكبا مضيئا ولم يقدر الملكان على الصعود مع انهما كانا

ونعم ما قيل انهما ركب الشهوة فيهما خرجا عن حقيقة الملكية الى منزلة الجنية لانه الحق يذكر ويؤنث الى الرد بقوله غير معقول



كانا يعلمان الاسم الاعظم الذي به صعدت بالهواء اعلى اهافياة
هذه القصة يشهد لكذبها وليس في كتاب الله تع وسنة رسول
الله عليه السلام ما يدل على صدقها والقران وكذا ساير الكتب
الالهية كلام الله غير مخلوق لما روي عن النبي صلعم القران
كلام الله غير مخلوق والانبياء اجمعوا على انه متكلم وتواتر
نقل ذلك منهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا
يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسل
بان يخلق الله تع فيهم علما ضروريا برسالتهم من الله تع في
تبليغ احكامه وتصديقهم بان يخلق المعجزة على حال تكذيبهم
فيثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم يثبت
صفة الكلام بقولهم ولا خلاف بين اهل الملل في كونه تعالى
متكلما لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه و
لانهم لما راوا قياسين متعارضي النتيجة وهما كلام الله تعالى
صفة له وكل ما هو صفة فهو قديم فكلام الله تع قديم وكلام الله
مؤلف من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك



فهو حادث فكلام الله حادث اضطروا الى القدح في احدى

القياسين ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنع كل طائفة

بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا الى ان كلامه حروف واصوات

وهي قديمة ومنعوا ان كل ما هو مؤلف من حروف واصوات

مرتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف قلت

ما بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب والجلد وصانع الغلاف و

قيل انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث على كلام اللفظي رعاية

للادب واحترازا عن ذهاب الفهم الى حدوث الكلام

النفسي كما قال بعض الاشاعرة ان كلامه تعالى ليس قائما بلسان

او قلب ولا حالا في مصحف او لوح ومنع عن اطلاق القول بحدوث

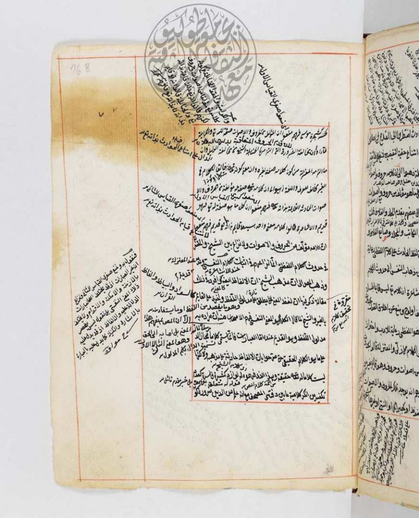
كلامه وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا

عن ذهاب الفهم الى الكلام الازلي والمعتزلة قالوا بحدوث

كلامه وانه مؤلف من اصوات وحروف وهو قائم بغيره و

معنى كونه متكلما عندهم انه يوجد تلك الحروف والاصوات

في الجسم كاللوح المحفوظ او جبرائيل او النبي او غيرها كشجرة



كشجرة موسى فهم منعوا ان الحروف والاصوات صفة له تعالى وكرامة

مقارا وان مخالفة الغير ورد اشد من الحنابلة الشنيعة ثم لغة الدليل وان تدل على امتناع

ما التزمه المعتزلة من كون كلامه صفة لغيره وان معنى كونه متكلما انه خالق الكلام في

الغير مخالف للعرف واللغة ثم سواء ان كلامه تعالى صفة له مؤلفة من حروف والا

صوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعوا ان كل ما هو صفة له تعالى فهو

قديم والاشاعرة قالوا كلامه معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم منعوا

ان كلامه مؤلف من الحروف والاصوات ولا نزاع بين الشيخ والمعتز

في حدوث الكلام اللفظي انما نزاعهم في اثبات الكلام النفسي وعدمه

وذهب المص الى ان مذهب الشيخ ان الالفاظ ايضا قديمة وافرد في ذلك

مقالة ذكر فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على القائم

بالغير والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده به

مدلول اللفظ وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها

على ما هو الكلام الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ولكنها

ليست كلاما له حقيقة وهذا الذي فهموه له لوازم كثيرة فاسدة كعدم

تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كو

اقول لا يخفى انه على هذا لا ينفع الاشعري في الذهاب الى الكلام النفسي
الا اذ يا د الموثه للادله المذكوره في نسبتها القياسين
كما يا قح بالشبهة الى الكلام اللفظي فكان الواجب عليه على
ما ذكره ان يمنع كبرى القياس الثاني لا صغراه كما لحنابلة
نعم لو لم يقل الشيخ الاشعري بكلام نفسي في مقام الخلاص
عن الشبهة المذكوره لكان له وجه واما التزام امر هو
جواب ايراد لا يندفع به ومع ذلك هو نفسه
محل تامل وتردد فيجب الاستدلال
والخصم يستدل على نفيه فلا
يناسب من مثله سوسق
فان قيل المكتوب في المصحف
هو الصور والاشكال لا
اللفظ ولا المعنى قلت بل اللفظ
لان الكتابة تصوير اللفظ
بحروف هجائية ثم اثبت
في المصحف هو الصور
والاشكال شرح مواقف

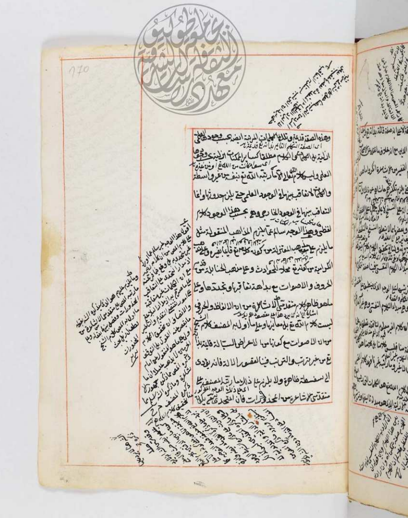
كلام الله تعالى حقيقة وكونه محل المعارضة والتحدي بانه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم
المقروء والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى فساده على المتفطنين في الاحكام
الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده
امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى وهو المكتوب في المصاحف
المقروء بالالسن المحفوظ في الصدور والمكتوب غير الكتابة والمقروء
والقراءة والمحفوظ غير الحفظ وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة
فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الالة والادلة الدالة
على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام دون
جمعا بين الادلة وتلقى هذا الكلام بعض المتاخرين بالقبول وقد قيل ان محمد بن عبد
الكريم الشهرستاني ذهب اليه في نهاية الاقدام وبعضهم انكره اما او لا فلان
مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس بامر ولا نهي ولا خبر وانما يصير احد هذه
الاشياء بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي وانما يصح تطبيقه
على المعنى القائم اللفظي بضرب من التكلف واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ
قائمة بذاته تعالى من غير ترتب يفضي الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة
موجودة بوجود لا تكون فيه سيالة وهو سفسطة من قبيل ان يقال الحركة توجد

وهذا الذي ذكرناه وان كان
مخالفا لما عليه متاخرو اصحابنا
الا انه يعرف بعد التامل حقيته
انتهى
شرح مواقف
قال امام الحرمين بثبوت الكلام
انما هو بالسمع دون العقل
ولم يرد بالتعدد بل انعقد
الاجماع على نفي كلم ثالث قديم
وبهذا التكلم بالامر والنهي والخبر
واحد فحكمنا بانه واحد
التعلقات كما في سائر الصفات
العقول قاصرة عن ادراكه



توجد في بعض الموضوعات من غير ترتيب وتعاقب بين اجزائها
واما ثالثا فلانه يؤدي الى انه يكون الفرق بين ما يقوم بالقاري
من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تع باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها
بسبب قصور الالة فنقول هذا الفرق ان اوجب اختلاف في الحقيقة فلا
يكون القايم بذاته تع من جنس الالفاظ وان لم يوجب فكما ان ما
يقوم بالقاري وما يقوم بذاته تع حقيقة واحدة والتفاوت بينهما
انما يكون بالاجتماع وعدمه الذين هما عارضان من عوارض
الحقيقة الواحدة كان بعض صفاته الحقيقة لذاته تع مجانسا الصفات
المخلوقات واما رابعا فلان لزوم ما ذكره من المفاسد وهو
فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين كلام الله تع انما هو
اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام
الله تع بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته بل هو دال على
الصفة القائمة بذاته فلا يجوز تكفيره اصلا وهو مذهب اكثر
الاشاعرة ما خلا اعص ومن وافقه وما علم من الدين كون
ما بين الدفتين كلام الله حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا

على ما هو كلام الله تعالى حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف
يدعى انه من ضروريات الدين مع انه خلاف ما نقله عن الاصحاب
وكيف يزعم ان هذا الجم الغفير من الاشاعرة انكروا ما هو
من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك وايضا
خامسا فلان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على اللفظ بل
يرجع الى الملفوظ كيف وبعضها مما لا يتعلق النسخ بالتلفظ بل
كما نسخ حكمه وبقي تلاوته ولنا في تحقيق الكلام كلام يتوقف
على تمهيد مقدمة هي ان مبدأ الكلام النفسي فينا صفة نتمكن بها
من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود
وهذه الصفة ضد الخرس وهي مبدأ الكلام النفسي وهي غير العلم فانها
قد تتخلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا
ولم يتعلق به تلك الصفة منا فليس كلامنا بل كلامنا هو
التي رتبناها في خيالنا لا غير وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير
واذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها
في علمه الازلي بصفته الازلية التي هو مبدأ تأليفها وترتيبها



وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها العلمي الازلية بل الكلمات في الكلام مطلقا كسائر الممكنات الازلية في وجودها العلمي وليس كلام الله تعالى الا ما رتبه الله تع بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كونه كلامه تع قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه تع محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تع بل معانيها وعلى ما اوله المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تع من غير ترتب والترتب في المقروء للالة فانه يؤدي الى سفسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك ما رتبه المصنف على متقدمي الاشاعرة من الحذورات فان المتحدي به يكون



كلام الله تع وانكار كون ما بين الدفتين كلام الله تع يكون
كانكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون
كفرا لحقوق القران اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله تع
الا ان ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظي ولعل المتامل
الصادق في رفض التعصب والجدال يشهد بحقيقة هذا المقال
واسمائه توقيفية اي لا يجوز اطلاق اسم عليه ما لم يرد به
اذن الشارع قال في المواقف ليس الكلام في اسماء الاعلام
الموضوعة في اللغات وانما النزاع في الاسماء الماخوذة من
الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل
العقل على اتصافه بها جاز الاطلاق عليه سواء ورد بذلك
الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال
القاضي ابو بكر الباقلاني من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تع
جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا
يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف
لان المعرفة قد يراد بها علم سبقه غفلة ولا لفظ الفقيه



171

لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل

ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما ينبغي ملخوذ

من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي

ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه

على السامع فيكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب

علم ماخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع

من ايهام ما لا يسوغ في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام

من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ

الاشعري ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار

للاحتياط في الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم الخطر فلا يجوز

الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد

الى اذن الشرع انتهى وذهب الامام الغزالي الى جواز اطلاق

كلام المواقف وشرحه

ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لان

اجزاء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت

المدلول الا بمانع بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى

الظاهر ان مراد الشيخ انه لا بد من التوقيف بعد الاشعار بالتعظيم وبعد عدم الايهام فكما لا يجوز الاكتفاء في عدم الايهام بمبلغ ادراكنا فكذا لا يجوز الاكتفاء به في الاشعار بالتعظيم

ولا ولاية عليه الآلاب والمالك ومن يجري مجراهما ويوقع
منزه عما يتصرف فيه هذا كلامه ويشكل ذلك بلفظ خداى
تنكري وامثالها في ساير اللغات مع شيوعها من غير نكير
اللهم الا ان يقال ان لفظ خداى معناه خود آينده اى الموجود
بذاته فح يكون مرادفا للواجب الوجود كما ذكره الامام
الرازي في بعض تصانيفه ويقال مثل ذلك في اسمائه بحسب ساير
اللغات انه اكمل واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم
وامثالها فالظاهر انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية
المعاد هو مصدر او مكان او زمان وحقيقته العود والرجوع
والمعاد اى الجسماني فانه المتبادر عند اطلاق اهل الشرع
اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره حق باجماع اهل
اى المجوس واليهود والنصارى
الملل الثلث وبشهادة نصوص القرآن في المواضع المتعددة بحيث
لا يقبل التاويل كقوله اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة
فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من
يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة
وهو بكل خلق عليم قال المفسرون نزلت هذه الآية في



272

في ابي ابن خلف خاصم النبي صلعم واتاه بعظم قد رم وبلي وفتته بيده وقال يا محمد اترى الله يحيي هذا بعد ما رم فقال عليه السلام نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذه مما يقطع عرق التأويل بالكلية وكذلك قال الامام الرازي انصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي عليه السلام وبين انكار الحشر الجسماني قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقوله الفلاسفة وبين الحشر الجسماني لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فيستدعي حشرها جميعا ابدانا غير متناهية واماكن غير متناهية وقد ثبت تناهي الابعاد بالبرهان وباعترافهم بحشر الاجساد ويعاد فيها الارواح باعادة البدن المعدوم بعينه عند بعض المتكلمين بل اكثرهم او بان يجمع اجزاءه المتفرقة كما كانت اولا عند بعضهم وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم موافقة للفلاسفة وهم يدعون بداهة استحالته ويزعمون ان اقامة الدليل للتنبيه عليها منها ما ذكره ابن سينا في التعليقات انه لو اعيد



الشي وقتا ما ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت اخر وعلم
ذلك او شوهد علم ان الوجود واحد واما اذا عدم
فليكن الوجود السابق ا وليكن المعاد الذي حدث ب
وليكن الحدث الجديد ج وليكن ب ج في الحدوث والموضع
والزمان وغير ذلك لا يخالفه الا بالعدد فلا يتميز ب
عن ج في استحقاق ان يكون ا منسوبا اليه دون ج فانه
الى امرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي تنظر
هل يمكن ان يختلفا فيها او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس
ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للاخر فان قيل انا هو
اولى بـ ب دون ج لانه كان ب دونه ج فهو نفس هذه
النسبة له واخذ المتنازع في بيان نفسه بل نقول للخصم انما
كان ب ج بل اذا صح مذهب من يقول ان الشي يوجد فيعدم
من حيث هو موجود ويبقى من حيث هو ذاته بعينه ذاتا
ولم يعدم من حيث هو ذات ثم اذا اعيد اليه الوجود امكن
ان يقال بالاعادة الى ان يبطل من وجوه اخر واذا لم نسلم ذلك



ذلك ولم يحصل للمعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحال[ين] (دون)

مستمرا لان يكون له الوجود السابق دون الحادث الآخر

اما ان يكون كل منهما اعادة واذا كان المحمولان الاثنان يوجبان (كون المبداء واحدا وهو باطل)

كون الموضوع الجامع كل واحد منهما عين نفسه مع الافتراق.

استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار

الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا بحسب اعتبار

المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في نفس ذاتا واحدة بقي

الاثنينية الصرفة لا غير هذا كلام ربما يخالج الاوهام انه اذا عدم

في الخارج بقي في نفس الامر بحسب وجوده في الذهن فيحفظ وحدته

ذلك الوجود كما لو كان ثابتا في العدم ووجه النقض ان الموجود

في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالتشخصات الذهنية و

اتحادها مع الوجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عنها فليست اياه

مطلقا بالفعل وايضا كما ان المعدوم موجود في الذهن كذلك المبداء

المفروض موجود فيه ايضا فلم نسبة الموجود الثاني الى المعدوم

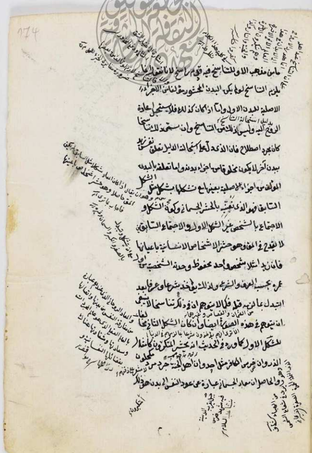
السابق الوجود اولى من نسبته الى المبداء المفروض فتامل فانه

(اي من الدلائل الدالة على استحالة الاعادة)

دقيق وبالتامل حقيق ومنها لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم

بين الشيء ونفسه فان الموجود سابقا ولاحقا شيء واحد

واورد عليه ان اللازم تخلل العدم بين وجود الشيء الواحد في
استحالته اول المسئلة ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء
على الشيء مطلقا عبارة عن كون وجود الشيء الاول متقدما على
وجود الشيء الثاني واعتبر ذلك بالدور فانه يستلزم تقدم
الشيء على نفسه بمعنى ان يكون وجوده مثلا متقدما على وجود
نفسه فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه وكما يحكم
العقل ببطلان تقدم الشيء على نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم في الدور
يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واذا استحال اعادة
المعدوم تعين الوجه الثاني وهو ان يكون الاعادة بجمع الاجزاء
المتفرقة وتاليفها كما كانت اولا لا يقال لو ثبت استحالة اعادة
المعدوم لزم بطلان الوجه الثاني ايضا لان اجزاء البدن الشخصي
كبدن زيد مثلا وان لم يكن له جزء صوري لا يكون بدن زيد الا
بشرط اجتماع خاص وبشكل معين فاذا تفرقت اجزاؤه
وانتفى الاجتماع والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم اذا
اعيد فاما ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل بعينهما او لا
على الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثاني لا يكون المعاد
بعينه هو البدن الاول بل مثله وح يكون تناسخا ومن ثم قيل فاذا ما لا



ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ لانا نقول انما
يلزم التناسخ لو لم يكن البدن المحشور مؤلفا من الاجزاء
الاصلية للبدن الاول واما اذا كان كذلك فلا يستحيل اعادة
الروح اليه وليس ذلك من التناسخ وان سمي ذلك تناسخا
كان مجرد اصطلاح فان الذي دل على استحالة الدليل تعلق نفس زيد
ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه واما تعلقه بالبدن
المؤلف من اجزائه الاصلية بعينها مع تشكلها بشكل مثل الشكل
السابق فهو الذي نعنيه بالحشر الجسماني وكون الشكل و
الاجتماع بالشخص غير الشكل الاول والاجتماع السابقين
لا يقدح في المقصود وهو حشر الاشخاص الانسانية باعيانها
فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته الشخصية من اول
عمره بحسب العرف والشرع ولذلك يؤخذ شرعا او عرفا بعد
التبدل بما لزمه قبله فكما لا يتوهم ان في ذلك تناسخا لا ينبغي
ان يتوهم في هذه الصورة ايضا وان كان الشكل الثاني مخالفا
للشكل الاول كما ورد في الحديث ان يحشر المتكبرون كامثال
الذر وان ضرس الكافر مثل احد وان اهل الجنة جرد مرد مكحلون
والحاصل ان معاد الجسماني عبارة عن عود النفس الى بدن هو ذلك

المبدأ بحسب الشرع والعرف ومنه ذلك التبدلات والمغايرات
التي لا تقدح في الوحدة بحسب الشرع والعرف لا تقدح في كون
المحشور هو المبدأ فافهم ذلك واعلم ان المعاد الجسماني
مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره واما المعاد الروحاني
اعني التذاذ النفس بعد المفارقة وتألمها باللذات والالام
العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكفر منكره ولا منع
شرعيا ولا عقليا من اثباته قال الامام في بعض اما القائلون
بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين
الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح
بمعرفة الله ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات
والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحيوة غير ممكن لان
الانسان مع استغراقه في ~~استفادة هذه اللذات~~ تجلي انوار
عالم القدس لا يمكن ان يلتفت الى شيء من اللذات الجسمانية
ومع استغراقه في استفادة هذه اللذات لا يمكن ان يلتفت
الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح
البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت
من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى

الابدان



قاعدة

الابدان مرة ثانية كانت قوية على الجمع بين الامرين وكانت شبيهة

في ان هذه الحالة القصوى من مراتب السعادات قلت سياق

هذا الكلام مشعر بان اثبات الروحانية انما هو من حيث الجمع

بين الشريعة والفلسفة فاثباته ليس من المسائل الكلامية و

هذا كما ان الرئيس ابا علي مع انكاره للمعاد الجسماني على ما

بسطه في كتاب المعاد وبالغ فيه واقام الدلائل بزعمه على نفيه قال

في اول كتابي النجاة والشفاء انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو

مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة

وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخيراته

وشروره معلومة لا تحتاج الى ان تعلم وقد بسطت الشريعة

الحقة التي اتانا بها سيدنا محمد عم حال السعادة والشقاوة

التي بحسب الابدان ومنه ما يدرك بالعقل والقياس البرهاني

وقد صدقه النبوة وهو الشقاوة والسعادة الثابتان

بالقياس وان كان الاوهام منا تقصر عن تصورها الآن

وسياق هذا الكلام مشعر بان اثباته للمعاد الجسماني ليس

من حيث الحكمة بل من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل

النقلي ليس من طائف الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته من المسائل

الحكمة بالهوا اذ ان يجمع بين الفلسفة والشريعة وكذا المجازات
والمحلية لظواهر النصوص المتكثرة المشعرة بالجزاء و
الحساب والحكمة في الحساب مع انه تع يعلم تفاصيل اعمال العباد
ان يظهر فضائل المتقين ومناقبهم وفضائح العصاة ومثالبهم
على اهل العرصات تتميما لمسرة الاولين وحسرة الاخرين و
الصراط حق للنصوص الشايعة في الكتاب والسنة وهو جسر
ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يجوز عليه
الخلايق من المؤمنين والكفار وعلى ذلك حمل قوله تع وان منكم
الا واردها وانكره كثير من المعتزلة منهم عبد الجبار لانه لا
يمكن العبور على مثل ذلك فايجاده عبث ولو امكن ففيه تعذيب
للانبياء والصالحين ولا عذاب عليهم يوم القيمة فرد بان العبور
عليه ممكن بحسب الذات غاية انه محال عادي والانبياء الاتقياء
يجوزونه على من غير تعب ونصب منهم كالبرق الخاطف
كالريح الهابة الى آخر ما ورد في الحديث والميزان حق وهو عبارة
عما يعرف به مقادير الاعمال وليس علينا البحث عن كيفيته بل
نؤمن به ونفوض كيفيته الى الله تع وقيل يوزن صحايف الاعمال
وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما
ظلمانية



ظلمانية وعلى هذا يندفع شبهة المعتزلة وهي ان الاعمال
اعراض وقد عدمت فلا يمكن اعادتها وعلى تقدير اعادتها لا
يمكن وزنها وعلى تقدير امكانه مقاديرها معلومة لله تعالى فوزنها
عبث ووجه الاندفاع ظاهر والحكمة في الوزن مثل الحكمة في الحساب
على انه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة فان افعال الله تعالى غير
معللة بالاغراض ولا يجب عليه شيء والميزان عند بعض السلف
واحد له كفتان ولسان وقد ساقان وروي في الحديث و
بلفظ الجمع وقوله تعالى ونضع الموازين القسط للاستعظام
وقيل لكل مكلف ميزان وخلق الجنة والنار اي هما مخلوقتان
الآن لقوله تعالى اعدت للمتقين واتقوا النار التي اعدت للكافرين
ولقصة آدم وحواء ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثرون
على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى
عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة
عرش الرحمن وان النار تحت الارضين وقالت المعتزلة
انهما ليستا مخلوقتين الآن بل تخلقان يوم الجزاء لانهما لو كانتا
موجودتين فاما في عالم الافلاك او في عالم العناصر او في عالم
آخر والكل باطل اما الاول فلانه ورد في التنزيل ان عرض الجنة

كعرض السموات والارض فكيف يوجد الجنة والنار معا فيهما و
اما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهما والجواب منع امتناع
الخلاء بينهما وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون الفرجة مملوة
بجسم اخر قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت
العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السموات
والارض من غير اشكال وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم
بان افعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصالح فالحكمة في خلق
الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير واقع
قبل يوم القيمة اجماعا من المسلمين فلا فائدة في خلقهما الآن فيكون
ممتنعا والجواب انه لا يجب عليه رعاية الحكمة والمصلحة عندنا
ولئن سلمنا فلا نم انحصار الفائدة في المجازات ولئن سلم
فلا نم انه غير واقع قبل يوم القيمة اذ قد ورد في الحديث انه يفتح
للمؤمن في قبره باب الى الجنة وللكافر باب الى النار وان المؤمن
يصل اليه من روح الجنة والكافر يصل اليه المكروه من النار
ويخلد اهل الجنة في الجنة واما الكافر فيخلد في النار مطلقا
وقال الجاحظ وعبد الله العنبري ان دوام العذاب انما هو في
حق الكافر المعاند دون المبالغ في الاجتهاد الساعي بقدر وسعه

يرد عليه انه لا مجازات قبل آدم عليه السلام فيلزم على تقدير عدم الخلود عن المجازات قبل آدم فيفود ...

ان الجن الكافر يعذب بالنار اتفاقا والمسلم منهم يثاب بالجنة عند الاكثر الا ان ابا حنيفة رحمه الله توقف في كيفية ثوابهم لان الذي في القرآن ثوابهم ...

سواء كان معاندا او بالغا في الاجتهاد

العنبري

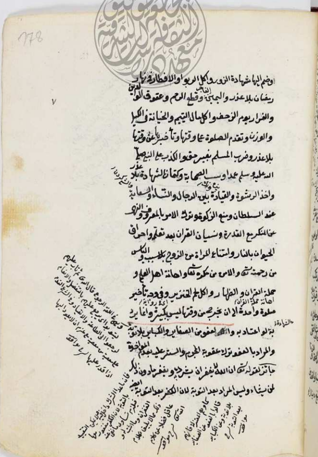
وان

وان

وان لم يهد الله اذ لا تقصير منه ولا يكلف الله نفسا
الا وسعها وفي المنقذ للامام حجة الاسلام كلام تقرب منه
بعض القرب والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة
والاجماع قبل ظهور المخالفين على ان الكفار كلهم مخلدون
في النار وعلى ان المؤمنين كلهم مخلدون في الجنة بعد ان يعذب
عصاتهم بقدر المعصية ويعفى عنهم واما الاطفال فالجمهور
على ان اطفال المشركين في النار لما روي ان خديجة رضي الله عنها
سألت النبي عم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال
عم هم في النار وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير
بلوغه ففي الجنة ومن علم الله منه الكفر والعصيان ففي النار و
قال النووي في شرح صحيح مسلم الصحيح ان اطفال المشركين
من اهل الجنة وقال المعتزلة انهم لا يعذبون بل هم خدام اهل
الجنة لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا
بما كنتم تعملون قلت هذا الدليل لا يدل على كونهم خدام اهل
الجنة فلا بد لهم من دليل اخر ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة
في النار وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج بل
يخرج اخرا الى الجنة تفضلا لا وجوبا والدليل على عدم خلودهم

قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير و
رؤيته لا يكون قبل دخول النار اجماعا فيكون بعد خروجه
فلا يكون مخلدا فيها ولقوله صلى الله عليه وسلم من قال لا اله
الا الله دخل الجنة والايات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة
محمولة على المكث الطويل جمعا بين الايات فان الخلود حقيقة
في المكث الطويل اعم من ان يكون معه الدوام اولا وقالت المعتزلة
ان صاحب الكبيرة ان لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا وقالت الخوارج
انه ليس بمؤمن بل مرتكب الكبيرة كافر واختلف العلماء في تعريف
الكبيرة فقيل هي ما يوجب الحد وهو قاصر وقيل ما قرن به حد او لعن
او وعيد بنص الكتاب والسنة او علم مفسدته كمفسدة
ما قرن به احد الثلاثة او اكثر منه او اشعر بتهاون المرتكب
بالدين اشعارا مثل اشعار اصغر الكبائر كما لو قتل من
يعتقد انه معصوم الدم فظهر انه يستحق دمه او وطئ
زوجته وهو يظنها اجنبية وقال النووي من اصحاب الشافعي
رضي الله عنه الكبائر هذه الامور قتل النفس بغير الحق و الزنا
واللواطة وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف
وشرب كل مسكر يلحق الخمر وشرط في الغصب ان يبلغ دينارا او

ضم

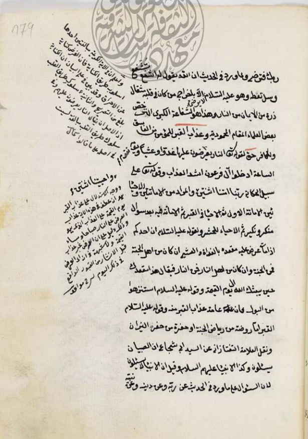


178

اوضم اليها شهادة الزور واكل الربوا والافطار في نهار
رمضان بلا عذر والبخس وقطع الرحم وعقوق الوالدين
والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة في الكيل
والوزن وتقديم الصلوة على وقتها وتاخيرها عن وقتها
بلا عذر وضرب المسلم بغير حق والكذب على النبي صلى
الله عليه وسلم عمدا وسب الصحابة وكتمان الشهادة بلا عذر
واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال والنساء والسعاية
عند السلطان ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر مع القدرة ونسيان القران بعد تعلمه واحراق
الحيوان بالنار وامتناع المراة من الزوج بلا سبب واليأس
من رحمته تعالى والامن من مكره تعالى واهانة اهل العلم و
حملة القران والظهار واكل لحم الخنزير وفي رواية تاخير
صلوة واحدة الى ان يخرج من وقتها ليس بكبيرة وانما يرد
به لو اعتاد به والله يعفو من الصغائر والكبائر بلا توبة
والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المواخذة
جائز لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة ايضا

كذلك فيلزم تساوي ما نفى عنه الغفران وما اثبت له و
الشفاعة لدفع العذاب ورفع الدرجات حق لمن اذن له الرحمن
من الانبياء والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع
الشفاعة الا لمن اذن له الرحمن ورضي له قولا وقوله تعالى من ذا
الذي يشفع عنده الا باذنه وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن
الكباير بدون التوبة لم يجز الشفاعة فيها لرفع الدرجات
وشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكباير من امته لقوله
عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكباير من امتي وهو حديث
صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة وانكارهم الشفاعة في اهل
الكباير مستدلين بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا
ولا يقبل منها شفاعة واجيب بمنع دلالته على العموم في الا
شخاص والاحوال ولئن سلم يجب تخصيصها بالكفار جمعا
بين الادلة وهو مشفع فيهم اي مقبول الشفاعة قيل هو صلى الله
عليه وسلم مشفع في جميع الجن والانس الا ان شفاعته في الكفار
لتعجيل فصل القضا فيخفف عنهم اهوال يوم القيمة وللمؤمنين
للعفو ورفع الدرجات فشفاعته عامة كما قال الله تعالى وما ارسلناك
الا رحمة للعالمين ولا يرد مطلوبه كقوله تعالى ولسوف يعطيك

ربك



ربك فترضى وما ورد في الحديث ان الله يقول لم اشفع تشفع
وسل تعط وهو عليه السلام الا باخراج من كان في قلبه مثقال
ذرة من الايمان من النار وهذا هو الشفاعة الكبرى التي خص
بعض العلماء المقام المحمودية وعذاب القبر للكافر من الفاسق
والكافر حق لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقوله تعالى على
سبيل الحكاية ربنا امتنا اثنتين والمراد من الاماتتين والاحياءتين
الاماتة الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه بعد سوال
منكر ونكير ثم الاحياء للحشر وقوله عليه السلام ان احدكم
اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ان كان من اهل الجنة
ففي الجنة وان كان من اهل النار ففي النار فيقال هذا مقعدك
حتى يبعثك الله الى يوم القيمة وقوله عليه السلام استنزهوا
من البول فان عامة عذاب القبر منه وقوله عليه السلام
القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران
ونقل العلامة التفتازاني عن السيد ابي شجاع ان الصبيان
يسألون وكذا الانبيا عليهم السلام وقيل ان الانبيا لا يسألون
لان السؤال على ما ورد في الحديث عن ربه وعن دينه وعن نبيه

واعلم ان في الاية الكريمة بالنسبة احدها اسلوب طريق الكناية فان الغرض من الكناية وقد بين في علم البيان ان الكناية ابلغ من التصريح والثانية ان سلوك طريق الكناية عن الاحراق اذا الاحراق ان يقال النار يعرضون عليهم لسلوك طريق القلب مبالغة في اصله على ما قالوا انتهى

واحييتنا اثنتين ووجه الاستدلال على عذاب القبر هو انه عطف في هذه الاية عذاب يوم القيمة على العذاب الذي هو العرض على النار صباحا ومساء وذلك يدل على ان العرض غير عذاب القيمة ولكنه قبل الانشار من القبور الواقع في ذلك اليوم شرح مواقف

ولا يعقل السوال عن النبي من نفس النبي وانت خبير بانه لا
يدل على عدم السوال مطلقا بل على عدم السوال عن نبيه فقط
وذلك ايضا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي آخر واختلف
الناس في عذاب القبر فانكر قوم بالكلية واثبت اخرون
ثم اختلف هولاء فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء
وهو خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل
قال يجمع الالام في جسده فاذا احشر احس بها دفعة وهذا
انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من قال بالحياة لكن
من غير اعادة الروح ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح
معا ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة فيه حتى ان الماكول في بطن
يحيى ويسئل وينعم ويعذب ولا ينبغي ان ينكر لان من اخفى
النار في الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والتنعيم قال
الامام الغزالي في الاحياء واعلم ان لك ثلث مقامات في التصديق
بامثال هذا احدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق
بان الحية مثلا موجودة تلدغ الميت ولكنا لا نشاهد ذلك
فان هذا العين لا تصلح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية و
كل ما يتعلق بالاخرة فهو من عالم الملكوت اما ترى ان الصحابة

المثبتون

كيف

780

كيف كانوا يؤمنون بنزول جبرائيل عليه السلام وما كانوا يشاهدونه

ويؤمنون بانه صلى الله عليه وسلم يشاهده فان كنت لا تؤمن

بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحي اهم عليك وان امنت به

وجوزت ان يشاهد النبي عليه السلام ما لا يشاهده الامة فكيف

لا يجوز هذا في الميت المقام الثاني ان تتذكر امر النائم فانه

يرى في نومه حية تلدغه وهو يتالم بذلك حتى تراه في نومه

يصيح ويعرق جبينه وقد ينزعج من مكانه كل ذلك يدركه من نفسه

ويتاذى به كما يتاذى اليقظان وهو يشاهده وانت ترى

ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية والحية موجودة في حقه

والعذاب حاصل ولكنه في حقك غير مشاهد وان كان العذاب

الم اللدغ فلا فرق بين حية يتخيل او يشاهد المقام الثالث

ان تعلم ان الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي يلقاك منها هو السم بنفسها لا

ثم السم ليس هو الالم بل عذابك في الاثر الذي يحصل فيك

من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب

قد توفر وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان تعريف

يضاف الى السبب الذي يفضي اليه في العادة والصفات المهلكات

تنقلب موذيات ومولمات في النفس عند الموت فتكون الامها



كلا لا تدع الحيات عن وجود الحيات فان قلت فما الصحيح من هذه
المقامات الثلث فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول وانكر
ما بعده ومنهم من انكر الاول واثبت الثاني ومنهم من لم يثبت الا الثالث
وانما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك في حيز
الامكان وان من ينكر بعض ذلك فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع
قدرة الله تعالى وعجايب تدبيره فينكر من افعال الله تعالى ما لم يانس
به ولم يالفه وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق الثلث في
التعذيب ممكن والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع
واحد من هذه الانواع ورب عبد يجتمع عليه الانواع الثلث
هذا هو الحق فصدق به وسؤال منكر ونكير حق اذا قبر الميت
اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما منكر وللآخر نكير
فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل فان كان مؤمنا فيقول هو
عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا
عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح
في قبره سبعين ذراعا في سبعين ذراعا ثم ينور له فيه ثم يقال له
نم فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس
الذي لا يوقظه الا احب اهله حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك

781

وان كان منافقا فيقول سمعت الناس يقولون فقلت مثلهم لا ادري
فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التئمي عليه
فتلتئم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيه معذبا حتى يبعثه الله
من مضجعه ذلك وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين
منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه
اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين وهو خلاف ظاهر
الحديث والاحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر وتنعيمه وسؤال
الملكين لكثرتها ان يجمع بحيث بلغ القدر المشترك منها حد
التواتر وان كان كل واحد منها خبر الاحاد واتفق عليه السلف
الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر بن
المريسي واكثر متاخري المعتزلة وبعض الروافض متمسكين
بان الميت جماد فلا يعذب وما سبق حجة عليهم ومن تامل في عجائب
الملك والملكوت وغرائب صنعه تعالى لم يستنكف عن قبول امثال هذه
فان للنفس نشآت وهي في كل نشأة تشاهد صورا تقتضيها تلك
النشأة فكما انها تشاهد في المنام صورا لا تشاهدها في
اليقظة كذلك تشاهد في حال الانخلاع عن البدن امورا لم
تكن تشاهدها في الحيوة الدنيا ويشهد له قول من قال الناس نيام فاذا

اي الضرب — القرع هو الصوت الذي يظهر من الضرب

وخلاف اجماع السلف على تسميتهما منكرا ونكيرا

اي لم يمتنع ولم يحتجب

اي حالات واحوال

انتزاع الروح عنه

اي التحير والتردد في الكلام

اي التردد

المراد بالقدر المشترك ثبوت الحديث وتحققه في حق السؤال والتنعم والتعذيب

هذا الانكار متعلق بكل من سؤال منكر ونكير والاحياء وفي ثبوتهم وعذاب القبر كما في المواقف

ماتوا انتبهوا

بسول وح

ماتوا انبئهوا وبعثة الرسل جمع رسول وهو من ارسله الله تعالى

الى الخلق يدعوهم اليه بالاوامر والنواهي الشرعية بالمعجزات

جمع معجزة وهو امر يظهر بخلاف العادة على يدي من يدعي

النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يدل على صدقه ولا

يمكنهم معارضته وللمعجزة شروط الاول ان يكون فعل

الله تعالى او ما يقوم مقامه من التروك الثاني ان يكون خارقا

للعادة الثالث ان يتعذر معارضته الرابع ان تكون مقرونا

بالتحدي ولا يشترط التصريح بالدعوى بل يكفي قراين

الاحوال الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي

كذا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه السادس ان لا يكون ما

ادعاه واظهره مكذبا له فلو انطق الضب فقال انه كاذب

لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه بخلاف ان احيى الميت فيكذبه

فان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة وهو غير مكذب لان الاحياء

معجزة وانما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد الاحياء

مختار في تصديقه وتكذيبه فلا يقدح تكذيبه السابع ان

لا يكون المعجزة متقدمة على الدعوى بل مقارنة لها او متاخرة

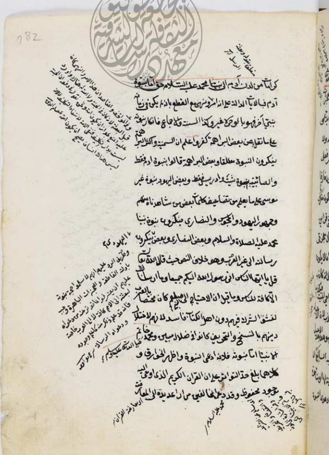
بزمان يسير معتاد مثله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة

كرامة

وعلامة اونبي او ... العجزة الا النبوة ... الاظهار الابناء

التحدي في اصل اللغة المنازعة وههنا المنازعة في النبوة وقيل التحدي هو ان يطلب التحدي من القوم اي يطلب معارضة ما يظهر به عجزهم ...

فاحياه ... بالرقال ... معجزة



كرامات من لدن آدم الى نبينا محمد عليه السلام حتى اما نبوة
آدم فبالآيات الدالة على انه امر ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمانه
نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا السنة وللاجماع فانكار نبوته
على ما نقل عن بعض البراهمة كفر واعلم ان السمنية واكثر البراهمة
ينكرون النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا بنبوة آدم فقط
والصابئية بنبوة شيث وادريس فقط وبعض اليهود بنبوة غير
موسى على ما يعلم من تصانيفهم كلام بعض من شاهدناه منهم
وجمهور اليهود والمجوس والنصارى ينكرون نبوة نبينا
محمد عليه الصلاة والسلام وبعض النصارى وبعض ينكرون
رسالته الى غير العرب وهو خلاف النص حيث قال الله تعالى
قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وما ارسلناك
الا كافة للناس وما قيل ان الاحتياج الى بعثته عليه السلام كان مختصا بالعرب
لفشو الشرك فيهم دون اهل الكتاب فاسد لانهم لاختلاف
دينهم بالنسخ والتحريف كانوا في ضلال مبين ومحمد خاتم
الانبياء اما نبوته فلانه ادعى النبوة واظهر الخوارق و
كلاهما بلغ حد التواتر على ان القرآن الكريم الذي اوحي اليه
موجود محفوظ وقد دعا المخالفين مرارا عديدة الى المعارضة

باتيان اقصر سورة عن مثله فلم يقدروا عليه وعدلوا
عن المعارضة بالحروف الى المضاربة والمقاتلة بالسيوف
ولم يأت من بعده صلى الله عليه وسلم الى هذا الزمان احد بمثله
ولا بما يدانيه فسواء كان اعجازه للاسلوب البديع والتاليف
العجيب المخالف لما يعهده فصحاء العرب في كلامهم في المطالع
والمقاطع كما ذهب اليه بعض المتكلمين او لكونه في الدرجة العليا
من الفصاحة والبلاغة بحيث لا يقدر البشر على مثله كما ذهب
اليه الجمهور او لمجموع الامرين كما قال القاضي او لصرف الله
اياهم عن المعارضة مع القدرة كما ذهب اليه النظام وان كان
من سخيف الكلام او صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاجون
اليها في المعارضة ثبت نبوته عليه السلام على ان المعجزات
المغايرة للقران وان لم يتواتر كل منها فالقدر المشترك
بينها متواتر كشجاعة علي وسخاوة حاتم وكما في
اثبات المطلوب سيرته المطهرة واحواله قبل النبوة وبعدها
وخلقه العظيم وبيانه للمعارف الالهية والدقايق الحكمية
التي يعجز عنها افاضل الحكماء مع انه نشأ بين قوم غلب فيهم
الجاهلية ولم يمارس الخط والتعلم والتأدب وغير ذلك

من تمام



من شمائله الكريمة عند اولى الالباب اقوى دليل على نبوته صلى الله

عليه وسلم ولما كونه خاتم الانبياء ولا نبي بعده فلقوله تعالى

ولكن رسول الله وخاتم النبيين ولقوله عليه السلام لعلي رضي

الله عنه انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي

وقال اهل البصائر لما كان فائدة الشرع دعوة الخلق الى

الحق وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلامهم الامور

التي تعجز عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازاحة الشبه

الباطلة وقد تكفلت هذه الشريعة الغراء بهذه الامور على

الاتم الاكمل بحيث لا يتصور عليه مزيد كما يفصح عنه قوله تعالى اليوم

اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا

فلم يبق بعده حاجة للخلق الى بعث نبي بعده فلذا اختتم به النبوة

واما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته لشريعته فهو مما يؤيد كونه

خاتم النبيين والانبياء معصومون من الكفر قبل الوحي وبعده

ومن الكبائر عمدا والعصمة عندنا ان لا يخلق الله فيهم ذنبا

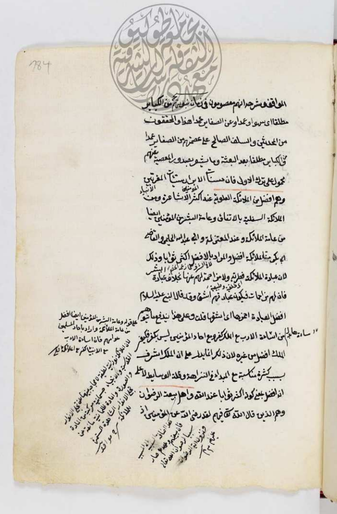
وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور فاجمع اهل الملل والشرائع

كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة على صدقهم

فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى وفي جواز صدوره

فيماذكرنا على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاكثرون وجوزه
القاضي ابو بكر واما سائر الذنوب فان كانت كبيرة فهم معصومون
اي ما سوى الكذب فيما دل المعجزة
عن تعمده واما عن صدوره سهوا وعلى سبيل الخطاء في التأويل فقال
المصنف في المواقف انه جوزه الاكثرون وقال العلامة الشارح
ان كانت صغيرة
والمختار خلافه وعن الصغاير المشعرة بالخسة كسرقة لقمة عمدا وسهوا
خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة فانهم مجوزونه سهوا بشرط
ان ينبهوا عليه وعن الصغاير الغير المشعرة ايضا عمدا كما ذكره
بالالهام او بالوحي او بالآية او غير ذلك
العلامة التفتازاني في شرح المقاصد لكن قال في شرح العقايد
واما الصغاير فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه وتجوز
سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة
نقصان الكيل والوزن
لكن المحققون اشترطوا ان ينبهوا عليه وينتهوا عنه هذا كله
بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة ومنع الشيعة
الصغيرة
صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار
الكفر تقية واذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء مما يشعر بمعصيتهم
فما كان منقولا بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن
والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة قلت هذا كلامه
ولا يخفى ما بين اوله واخره من شوب التنافي والتخيير

المواقف



المواقف وشرحه انهم معصومون فى زمان نبوتهم عن الكبائر
مطلقا اى سهوا وعمدا وعن الصغائر عمدا هذا والمحققون
من المحدثين والسلف الصالح على عصمتهم من الصغائر عمدا
من الكبائر مطلقا بعد البعثة وما يشعر بصدور المعصية عنهم
محمول على ترك الاولى فان حسنات الابرار سيئات المقربين
وهم افضل من الملائكة العلوية عند اكثر الاشاعرة ومن
الملائكة السفلية بالاتفاق وعامة البشر من المؤمنين ايضا
من عامة الملائكة وعند المعتزلة وابى عبد الله الحليمى والقاضى
ابى بكر منا الملائكة افضل والمراد بالافضل الكثر ثوابا وذلك
لان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحمة لهم عنها بخلاف عبادة البشر
فان لهم مزاحمات فيكون عبادتهم اشق وقد قال النبى عليه السلام
افضل العبادة احمزها اى اشقها قلت وعلى هذا يندفع ما يتوهم
من اساءة الادب مع الملك كفهوم احاد المؤمنين ليس بكفو فكيف
الملك افضل من غيره لان ذلك انما يدل على ان الملك اشرف
بسبب كثرة مناسبته مع المبدا فى النزاهة وقلة الوسايط لا انه
افضل بمعنى كونه اكثر ثوابا عند الله واهل بيعة الرضوان
وهم الذين قال الله تعالى فيهم لقد رضى الله عن المؤمنين اذ

على قوله وعامة البشر من المؤمنين ايضا افضل
من عامة الملائكة واراد باحاد المسلمين
عوامهم فان اساءة الادب
مع الانبياء اكثر مع الملائكة ايضا

يبايعون تحت الشجرة واهل غزوة بدر وهم الذين
حاربوا مع رسول الله عليه السلام بقرب قليب بدر وكانوا
ثلثمائة وثلث عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسين
وقد تعاضدت الاحاديث الصحيحة في شانهم لانهم من اهل الجنة
وقد عدهم الامام البخاري في جامعه الصحيح وقد سمعنا من مشايخ
الحديث ان الدعاء عند ذكرهم في البخاري مستجاب وقد جربت
ذلك وكذا فاطمة وخديجة والحسن والحسين وعايشة
بل ساير ازواج الرسول صلعم وكرامات الاولياء حق وهي
امور خارقة للعادة تظهر على يد المؤمن المتقي العارف بالله
وصفاته المتوجه بكلية قلبه الى جانب قدسه غير مقرونة بدعوى
النبوة وبذلك يمتاز عن المعجزة وبالصفات المذكورة للمؤمن
عن الاستدراج كما يقع لبعض الفساق والظلمة بل الكفرة احيانا
استدراجا لهم وزيادة في غيهم حتى ياتيهم امر الله وهم غافلون
كما قال الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شيء
حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون فقطع
دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم اذا رايت الله يعطي العبد ما يحب وهو مقيم على

معصية

785

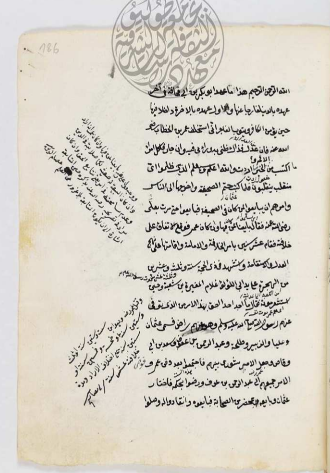
معصية فانما ذلك استدراج ثم تلا فلما نسوا ما ذكروا به الاية
وعن المعونة وهو ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم
تخليصالهم من المحن والبلايا والاستاذ ابو اسحاق منا والمعتزلة
ينكرون كرامات الاولياء اوح يشتبه بالمعجزة وفرق بانها تمتاز
عنها بعدم مقارنة التحدي وبانها تكون معجزة للنبي وكرامة
للولي الذي ظهرت على يده والدليل على حقيتها قصة مريم و اصف
بن برخيا وما تواتر عن غيرهما من اولياء امة نبينا عليه السلام
بحيث لا يستطيع العاقل انكارها وقلما يكون مما شاهد بعضها
او تواتر لديه بحيث يمتنع عند تواطئ المخبرين على الكذب ويكرم
الله بها من يشاء ويختص برحمته من يريد فيه اشعار بوجه تسميتها
بالكرامات ولو قال يكرم الله بها من يريد ويختص برحمته من يشاء
اوفق لنظم القران واعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول
التي يجب على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة لكن لما جعلها
الشيعة من الاصول ونحوا فيها امورا مخالفة لمذهب الجمهور
جرت عادة المتكلمين بايرادها في ذيل النبوة حفظا لعقائد
عامة المسلمين عن الخطاء والخلل وصونا لهم عن الوقوع في
مهاوي الزلل كما قال الحسن والامام حق بعد النبي صلى الله عليه وسلم

اي الكرامات و في يكون قوله بحيث متعلق
بيكون او الانكار و في يكون قيد يتواتر
لديه وعلى كلا التقديرين الاولى تقديم
هذا القول على قوله لا يستطيع العاقل اه
من اصول الفقه تسمح

اصالة وعدم مخالفة الاجماع
لعارضه ونصب الامامة واجب على الذين كانوا عليهم

ابو بكر الصديق رضي الله عنه لقبه النبي عليه السلام بذلك واسمه
عبد الله بن ابي قحافة ثبت امامته بالاجماع وان توقف
فيه بعضهم اولا فان الصحابة قد اجتمعوا يوم وفات رسول الله
عليه وسلم في سقيفة بني ساعده فقال الانصار للمهاجرين منا
امير ومنكم امير فقال لهم ابو بكر منا الامراء ومنكم الوزراء
واحتج عليهم بقوله صلى الله عليه وسلم الايمة من قريش فاستقر
راي الصحابة بعد المشاورة والمراجعة على خلافة ابي بكر
واجمعوا على ذلك وبايعوه وبايعه بعد ذلك علي رضي الله عنه
على رؤس الاشهاد بعد توقف منه ولقب بخليفة رسول الله
عليه السلام فصار امامته مجمعا عليه غير موافقه ولم ينص رسول
الله صلى الله عليه وسلم على احد خلافا للبكرية فانهم يزعمون
النص على ابي بكر وللشيعة فانهم يزعمون النص على علي اما نصا
جليا واما نصا خفيا والحق عند الجمهور نفيهما ثم عمر الفاروق
الفارق بين الحق والباطل برايه الصايب ثبت امامته بنص
الامام والاجماع فان ابا بكر بعد ما انقضت على خلافته سنتان
واربعة اشهر او ستة اشهر مرض فلما يئس من حيوته دعى
عثمان واملى عليه كتاب العهد لعمر رضي الله عنهما فقال اكتب بسم

الله



186

الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في آخر
عهده بالدنيا خارجا عنها واول عهده بالاخرة داخلا فيها
حين يؤمن الكافر ويتوب الفاجر اني استخلفت عمر بن الخطاب رضي
الله عنه فان عدل فذلك ظني به ورايي فيه وان جار فلكل امرئ
ما اكتسب من الخير اردت والله اعلم وسيعلم الذين ظلموا اي
منقلب ينقلبون فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس
وامرهم ان يبايعوا لمن كان في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي
رضي الله عنه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر فوقع الاتفاق على
خلافته فقام عشر سنين بامر الخلافة والامامة واقامها على نهج
العدل والاستقامة واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين
من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة وحين
استشعر موته قال ما احد احق بهذا الامر من الذين توفي
عنهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عثمان
وعليا والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي
وقاص وجعل الامر شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر و
الامر جميعهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار
عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا له وصلوا

معه الجمعة والاعياد فصار ذلك اجماعا ثم عثمان ذو النورين
سمي به لان النبي صلى الله عليه وسلم زوجه رقية بنته فلما ماتت
زوجه ام كلثوم بنتا اخرى فلما ماتت قال لو كان عندي ثالثة
لزوجتكها ثم علي المرتضى الذي ارتضاه الله ورسوله في امر الدين
والدنيا ومناقبه اكثر من ان تحصى واوفر من ان يستقصى
لما استشهد عثمان رضه اجتمع كبار المهاجرين والانصار
بعد ثلثة ايام او خمسة من موت عثمان رضي الله عنه على علي رضي
الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة فقبل بعد موافقة طويلة
وامتناع كثير فبايعوه فصار خلافته اجماعا من اهل الحل و
العقد فقام بامر الخلافة ست سنين ثم استشهد على راس
ثلثين من وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم فتم نصاب الخلافة
على ما قال رسول الله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة
ثم يصير ملكا عضوضا وقيل ان الثلثين انما يتم بخلافة امير المؤمنين
حسن بن علي رضي الله عنهما ستة اشهر بعد وفات امير المؤمنين
علي رضي الله عنه والمراد بالخلافة الخلافة الكاملة وهي الخلافة
الحقيقية فلا ينافي ذلك تسمية الائمة من اهل الحل والعقد بعض
من بعدهم خليفة وما ذكره الفقهاء من انه يجوز اطلاق

خليفة



187

خليفة رسول الله عليه السلام على السلطان والافضلية بهذا
الترتيب اى ترتيب الخلافة عند الجمهور ونقل عن مالك التوقف بين عثمان
وعلى وقال الامام الحرمين الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر
ثم يتعارض الظنون فى عثمان وعلى وعن ابى بكر بن خزيمة تفضيل على
على عثمان ومعنى الافضلية اى المعنى المراد هنا انه اكثر ثوابا عند الله
بما كسب خيرا لانه اعلم واشرف نسبا واما انه بـ ذلك فان صيغة
افعل موضوعة للزيادة فى معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون من جميع الوجوه
او بجميع صفات النفس او من حيث المجموع والذى وضع فيه الخلاف هنا
هو الرجحان بهذا المعنى اعنى حيث الثواب لا الرجحان من الوجوه الاخر
فلا ينافى ذكر رجحان الغير فى احاد الفضائل الاخر ولا فى مجموع الفضائل
من حيث المجموع وتمام تفصيله فى الحواشى الجديدة لناعلى الشرح الجديد
للتجريد والكفر عدم الايمان والايمان فى اللغة التصديق لقوله تعالى
وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين اى مصدق وفى الشرع هو التصديق
بما علم مجئ النبى عليه السلام به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا و اجمالا
فيما علم اجمالا هذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى واتباعه
والتلفظ بكلمتى الشهادتين مع القدرة عليه شرط فى اجرا به
فهو كافر مخلد فى النار ولا ينفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول

من

فان الكفار من كان منهم يعرف الحق يقينا وكان انكاره عنادا او استكبارا

كما قال الله تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا والدليل على

اي استيقنتها لان الواو للحال قاله

خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين عن الايمان قوله اولئك

كتب في قلوبهم الايمان وقوله ولما تدخل الايمان في قلوبكم وقوله

وقلبه مطمئن بالايمان وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على

دينك حيث نسبها وفي نظائرها الغير المحصورة الايمان الى القلب

اي هذه الايات المذكورة

فدل على ذلك على انه فعل القلب وهو التصديق والعمل خارج عنه لمجيئه

مقرونا بالايمان معطوفا عليه في عدة مواضع من الكتاب كقوله ان

الذين امنوا وعملوا الصالحات فان الجزء لا يعطف على الكل فلا يقال

جاء القوم وافرادهم ولا عندي العشرة واحادها وتفصيل المقام

ان ههنا اربعة احتمالات الاول ان يجعل الاعمال جزءا من حقيقة الايمان

داخلة في قوامه حقيقة حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب

المعتزلة والثاني ان يكون اجزاء عرفية للايمان فلا يلزم من

عدمها عدمه كما يعد في العرف الشعر والظفر واليد والرجل جزءا

لزيد مثلا ومع ذلك لا يقال انعدام زيد بانعدام احد هذه الامور

وكالاغصان والاوراق للشجر فيعد جزءا منها ولا يقال انعدامها

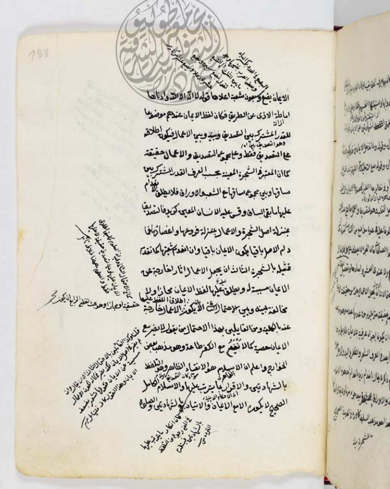
بانعدامها هذا هو مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح

اي يكون العمل خارجا عن الايمان

وهذه الاية كما تدل على ان العمل الصالح ليس جزءا من الايمان كذلك تدل على انه ليس نفي الايمان كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار والجبائي وابنه واكثر معتزلة بصرة لان الشئ لا يعطف على نفسه كذا في مواقف

الايمان

للشجرة بيان



الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها
اماطة الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا
للقدر المشترك بين التصديق وبينه وبين الاعمال فيكون اطلاقه
على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة
كما ان المعتبر في الشجرة المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين
ساقها وبين مجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا يطلق الا
عليها ما بقي الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد فالتصديق
بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها
ما لم الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شجرتها كما تقدم
تمثيله بالشجرة الثالث ان يجعل الاعمال اثارا خارجة عن
الايمان مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا ولا
مخالفة بينه وبين الاحتمال الثاني الا ان يكون الاعمال خارجة
عنه بالكلية ومن القايلين بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع
الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض
الخوارج واعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهر وهو التلفظ
بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليها والاسلام الكامل
الصحيح لا يكون الا مع الايمان والانقياد بالشهادتين والصلوة

والزكوة والصوم والحج وقد ينفك الاسلام الظاهر عن الايمان
كما قال الله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون
مؤمنا في الحقيقة واما الاسلام الحقيقي المقبول عند الله تعالى
فلا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق
بقلبه التارك للاعمال واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في
الايمان بما هو احد قسمي العلم فلا بد من اعتبار قيد ليخرج
الكفار المعاندين كما مر اليه اشار الاشارة وقد عبر عنه بعض المتاخرين
بالتسليم والانقياد وجعله ركنا في الايمان والاقرب ان يفسر التصديق
بالتسليم الباطني والانقياد القلبي ويقرب منه ما قيل التصديق
ان تنسب باختيارك الصدق الى احد وهو يحوم حول ما ذكر و
انه لم يجب الحق بوجه ولا يكفر احد من اهل القبلة وهم
الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا
من الشكوك ونطقوا بالشهادتين فان من اقتصر على
احديهما لم يكن من اهل القبلة الا اذا عجز عن النطق لخلل
في لسانه او لعدم التمكن منه لحيلولة بوجه من الوجوه الا اذا انفى
ما يعلم منه نفي الصانع القادر المختار ذكره بعد القادر

لان



لان الاختيار بالمعنى الذي يثبته المتكلمون اعني صحة الفعل والترك
فلا ينفي القادر عنه فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله بقدرته
وليس مختارا بهذا المعنى العليم فعلا كان او قولا او ما فيه
شرك اما في وجوب الوجود او في الخالقية كالقائلين بالنور
والظلمة الذين يجعلون النور فاعل الخير والظلمة فاعل الشر
واما المعتزلة فالمختار انهم لا يكفرون وقد سئل الامام ابو القاسم
الانصاري وهو من افاضل تلامذة الامام الحرمين عن تكفيرهم
فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة
وتأثير وايجاد فالكل متفقون على انه تعالى منزه عن سمات
النقص او انكار النبوة او انكار ما علم مجيء محمد صلى الله عليه
وسلم به ضرورة او انكار امر مجمع عليه قطعا كاستحلال الزنا
وهي شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله واقام
الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت مثال الاول
الذين ينكرون النبوة مطلقا كالبراهمة وبعض الملاحدة و
مثال الثاني المنكرون للمعاد الجسماني كاليهود ومثال الثالث
المنكرون لحرمة الخمر ولحم الخنزير ومحل التختم للرجال بالفضة
واستحلال المحرمات ولا يدعو التقيد بكون تحريمه مجمعا عليه

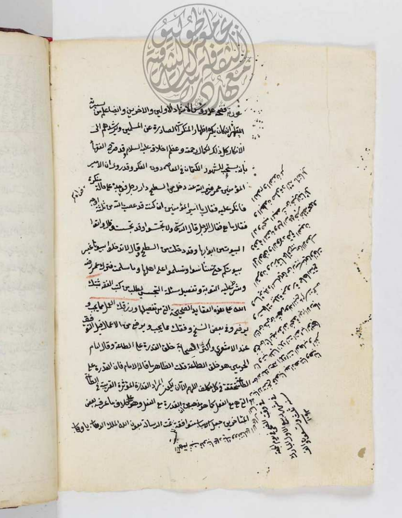
وان يكون حرمته من ضروريات الدين وح بعض فيما تقدم وبدون
القيد الاول لا يثبت التكفير اصلا وبدون القيد الثاني الكائن
الاجماع مستند الى الظن لا يثبت ايضا وكذا ان كان مستند الى
دليل قطعي ولم يكن مشتهرا بحيث يكون من ضروريات الدين
قلت ومع هذه القيود يدخل فيما تقدم وقد ذكر الامام حجة (الغزالي)
الاسلام في كتابه المنتحل من تعليق الجدل انه قد ثبت الخلاف
في كون الاجماع حجة ~~الاسلام~~ ولا يكفر منكره فمنكر المجمع عليه اذا لم
يكن من ضروريات الدين لا يكفر قلت ولا يبعد ان يقال اذا علم
انه مجمع عليه ومع ذلك انكره يكفر لانه يدل على العناد ونصب
الخلاف وايقاع ~~الخلاف~~ الفتنة بين اهل الاسلام واما اذا لم
يعلم ذلك فمعذور والله اعلم واما غير ذلك كالقائلين بخلق
القران والقادحين في اصحاب النبي عليه السلام بما يوجب تكفيرهم
فهم فيه يكفرون من كذا قذف عائشة رضي الله عنها وعن ابيها واما
سب الصحابة بغير ما ذكر ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي
رحمه الله فالقائل به مبتدع وليس بكافر ومنه التجسيم اي القول
بان الله تعالى جسم بلا كيف واما المصرحون بالجسمية المشتملة
للوازمها من غير تستر بالبلكفة فهم يكفرون كما صرح به الرافعي في التهذيب
وذكره

وذكره العلامة الشريف في اول شرح المواقف فان قلت
نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها شيء من التي عدها
المص من موجبات الكفر كما ذكروا في باب الردة انه لو قال احد
اني ارى الله تعالى في الدنيا يكلمني شفاها فانه يكفر ان الامدي ذكر
ان اصحابنا على ان رؤية الله تعالى في الدنيا جائزة عقلا وان
اما سمعا فاثبتها بعضهم ونفاه اخرون وهل يجوز ان يرى في
المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيات
وان لم يكن رؤية حقيقية قلت حكمهم بالردة في الكلمات مبني على
انه يلزم منه احد الامور المذكورة والظاهر ان التكفير في المسئلة
المذكورة بناء على دعوى المكالمة شفاها فانه منصب النبوة بل
اعلى مراتبها وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين وهو انه
صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين عليه افضل صلوات المصلين وقس
عليه باقي الكلمات وتأمل فيها يظهر لك استشعارها باحد الامور
التي فصلها المص رحمه الله والتوبة وهي في اللغة الرجوع واذا اسندت
الى الله فالمراد بها الرجوع بالنعمة واللطف على العبد واذا اسندت الى
العبد كان المراد بها الرجوع عن المعصية قال الله تعالى ثم تاب
عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة

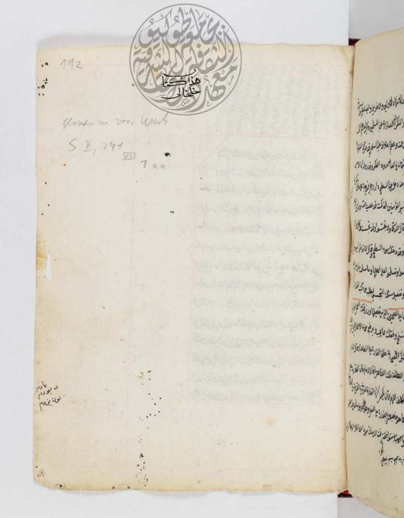
والانقياد وهي في الشرع الندم على المعصية من حيث هي معصية و
الاقلاع عنها في الحال مع العزم على ان لا يعود اليها اذا قدر عليها
وقيد المعصية بخروج الندم على المباحات والواجبات والمندوبات
وقيد الحيثية لخروج الندم على شرب الخمر مثلا لا لكونه معصية بل
للاحتراز عن المضار الدنيوية كالصداع وخفة العقل والاضرار
بالمال والعرض وقيد الاقلاع في الحال لخروج الندم والعزم مع الاشتغال
في الحال وقيد العزم لخروج الاقلاع مع الندم على ما مضى من غير عزم
على عدم العود اذا قدر عليها وشرط بعضهم في حقوق الناس رد المظالم
وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه لان دوام الغصب غصب وقيل هو
واجب برأسه ولا مدخل له في اصل التوبة وشرط المعتزلة ان لا يعاود ذلك
الذنب وان يستديم الندم وعندنا هما ليسا بشرطين في صحة
التوبة واجبة لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون وقوله
تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وهي مقبولة عند
الله لطفا ورحمة واحسانا من الله تعالى لا وجوبا كما مر والعود الى
الذنب بعد التوبة لا يبطل التوبة السابقة لانها عبادة مستقلة
منقضية وفي صحة التوبة عن بعض المعاصي دون بعض خلاف مبني على ان
الندم لكونه مطلق الذنب فيجب ان يعم الذنوب او لكونه ذنبا خاصا

فلا

فلا يجب تعميمها والصحيح هو الاكثر ولا يصح التوبة الموقتة مثل ان يترك
الذنب سنة لما مر في تعريف التوبة من وجوب العزم على ان لا يعود ابدا و
الامر بالمعروف تبع لما يؤمر به فان كان ما يؤمر به واجبا فواجب الامر به
وان كان ما يؤمر به مندوبا فمندوب الامر به والمنكرات ان كان حراما
وجب النهي عنه وان كان مكروها كان النهي عنه مندوبا ولا يشترط
في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كونه ماذونا من جهة الامام
والوالي لان احاد الصحابة والتابعين كانوا يامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر من غير اذن وكان ذلك شايعا بينهم ولم ينقل النكير
على ذلك من احد فكان ذلك اجماعا وشرط وجوبه وندبه ان لا يؤدي
الى الفتنة فان علم انه يؤدي اليها لم يجب ولم يندب بل ربما كان حراما
بل يلزمه ان لا يحضر المنكر ويعتزل في بيته لئلا يراه ولا يخرج الا
لضرورة ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة الا اذا كان عرضة للفساد
وان يظن قبوله فان لم يظن قبوله لم يجب سواء ظن عدم القبول
او شك في القبول وعدم هذا ظاهر العبارة كما لا يخفى وفي الاخير
تامل واذا لم يجب لعدم ظن القبول ولم يخف الفتنة فيستحب اظهارا
لشعار الاسلام ولا يجوز التجسس لقوله تعالى ولا تجسسوا ولقوله
عليه السلام من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله



عورة فيجب على روس الاشهاد الاولين والاخرين وايضا علم من سيرته
عليه السلام انه كان يكره اظهار المنكرات الصادرة عن المسلمين ويرشدهم الى
الانكار كل ذلك لكمال رحمته وعظم اخلاقه عليه السلام وقد صرح الفقهاء
بانه يستحب للشهود الكتمان في المعاصي دون الفكر وقد روي ان الامير
المؤمنين عمر رضي الله عنه دخل من السطح دار رجل فوجده على حالة منكرة
فانكر عليه فقال يا امير المؤمنين ان كنت قد عصيت الله من ثلاثة اوجه
فقال ما هي فقال الرجل قال الله تعالى ولا تجسسوا وقد تجسست وقال واتوا
البيوت من ابوابها وقد دخلت من السطح وقال لا تدخلوا بيوتا غير
بيوتكم حتى تستانسوا وتسلموا على اهلها وما سلمت فتركه عمر رضي
وشرط عليه التوبة وتفصيل مسئلة التجسس يطلب من كتب الفقه ثبتك
الله على هذه العقائد الصحيحة التي من تفصيلها ورزقك العمل بما يجب و
يرضى وفي بعض النسخ وفقك لما يجب ويرضى من الاعمال فالتوفيق
عند الاشعري واكثر الاصحاب خلق القدرة على الطاعة وقال امام
الحرمين هو خلق الطاعة تحت الظاهر ما قاله الامام فان القدرة على
الطاعة متحققة في كل مكلف اللهم الا ان يكون المراد القدرة المؤثرة القريبة في الطاعة
التي هي مع الفعل كما هو مذهبه من ان القدرة مع الفعل وهو على خلاف ما عرفه بعض
المتاخرين جعل الله ابا مستوفقة بحث الرسالة بعون الله الملك الوهاب يا وهاب



192
هذا كتاب
خطي
S II, 291
VII
7 aa

يريد انه لو كان الضمير راجعا الى لفظ
النبي المعرف باللام يكون المراد منه
انسان بعثه الله تع الى الخلق وهو
مفهوم عام يشمل الفرد الكامل وغيره
وح يكون منافيا لما سيأتي من ان المراد
ههنا الفرد الكامل بخلاف ما لو كان
الضمير راجعا الى غيره اعني النبي المذكور
ضمنا انسان بعثه الله تع الى الخلق
فيكون المراد من النبي المعرف باللام
الفرد الكامل فلا منافاة ولا ورود
لكون التوقف على هذا ينبغي ان
يفهم هذا المقام

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين نبتغم

لعل

قوله وهو انسان بعثه الله له الضمير راجع الى المدلـ

لفظ النبي المذكور ضمنا فلا ينافي ذلك ما سيأتي من ان

المراد من النبي ههنا الفرد الكامل بمعونة المقام على

ما لا يخفى قوله وعلى هذا لا يشمل من اوحي اليه ولكن

لا يشمل بظاهره من امر بمتابعة شرع غيره ممن قبله

وتبليغ ما اوحي الى ذلك الغير كيوشع ع م فانه كان نبيا

مامورا بمتابعة شريعة موسى ع م وتبليغ ما في التورية

الى الخلق قوله كما قيل فيه اشارة الى جواز كونه مبعوثا

الى الخلق ويؤيده ما نقل من انه كان يسند ظهره الى

الكعبة ثم يقول ايها الناس هلموا الى فانه لم يبق دين

الخليل ابراهيم عليه السلام احد غيري او الى جواز منع

كونه نبيا وعلى التقديرين لا ينتقض التعريف به قوله

الا ان بتكلف وذلك بان يجعل الخلق المبعوث اليه اعم

متناول

متناولا لكل ما يغاير المبعوث في الجملة سواء كانت المغايرة
حقيقية او اعتبارية ليشمل زيد بن عمرو بن نفيل فانه من
حيث انه مبعوث اوحي اليه مغاير له من حيث انه يعمل
به ويكمل نفسه قوله واشتقاقه من النباء بمعنى الخبر
فالنبي بمعنى المخبر على ان يكون فعيلا بمعنى الفاعل
ويكون ياؤه منقلبة عن الهمزة قوله او بمعنى الارتفاع
على ان يكون الهمزة في النباء منقلبة عن الواو الواقعة
في الطرف قال الجوهري ان جعلت النبي ماخوذا من
النباء بمعنى الارتفاع فاصله غير الهمزة قوله او منقول
من النبي بمعنى الطريق فانه عليه السلام طريق يتوصل
به الى الحق واصله على هذه الهمزة ايضا على ما في القاموس
على ان يكون الياء منقلبة عن الهمزة قوله اذ المراد به الفرد
الكامل وهو نبينا محمد اكمل الانبياء عليه السلام
وهذا القدر كاف في صحة الاشارة اليه بلام العهد
الخارجي وانما حمل اللام ههنا على العهد الخارجي في

الهمزة بيان

المطلق الذي هو الحقيقة عند المحققين تنبيها على ان
هذا الحديث مما لم يصدر عن ساير الانبيا عليهم السلام
قوله على هذا الاسلوب وهو اضافة الامة الى نفسه
عليه السلام قوله وانت تعلم بعده حدا اى بعدا ان يكون
له وجه فان الكفرة كلهم امة الدعوة ايضا مع فرقهم
اكثر من ثلث وسبعين بكثير فضلا عنهم وعن فرق
المسلمين قوله السين اما للتاكيد اى لتاكيد الافتراق
وتحقق وقوعه وقوله فانما هو متحقق الوقوع قريب هو
بيان للعلاقة التي بها استعمل السين الموضوعة
للاستقبال القريب في معنى التاكيد وتحقق الوقوع
قوله كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى
قال ابو علي الفارسي ليس هذه اللام هي التي في قولك
ان زيدا لقايم بل هي في قولك لاقومن فالفرق بينهما
مع انه لتقوية التاكيد فيهما هو ان اللام في لاقومن
مؤكد بمعنى الفعل بخلاف اللام في لقايم وناب سوف

عن ان يكون لفظ بعده
البا مفتوح الاول ساكن
العين على انه بيان مرجع الضمير
وان يكون مفتوح البا اى
انت تعلم بعده جدا بعدا ان يكون
له وجه عبد الصمد اصلحه
بل كان فرقتهم في زمن النبي عم
اكثر من هذا العدد فما كان يصح
ان يقول النبي ستفترق امتي
على صيغة الاستقبال بتقدير
...



عن احدى نوني التاكيد فكانه قيل وليعطينك قوله اشارة

الى الاختلاف متراخ عن حيثية يعني ان المضارع لاشتراكه

بين الحال والاستقبال لا اشارة الى هذا التراخي بخلاف

السين فانه موضوع للتراخي فيتبين المراد لا محالة قال الامدى

ان المسلمين عند وفاة النبي عم كانوا على عقيدة واحدة

وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق

ثم نشاء الخلاف فيما بينهم اولا في الامور الاجتهادية

لا يوجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف بينهم ثم ترقى

شيئا فشيئا الى اخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني

وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في

القدر واستناد جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى و

لم يزل الخلاف فتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق اهل

الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين فرقة

قوله لجواز كون الاصول التي بينها مخالفة معتدا

بها اشار بتقييد المخالفة بالمعتد بها الى ان لا يلزم



في كون الامة فرقا مختلفة ان يكون اكثرهم وعقايدهم
متخالفة ولا ان يكون الاصول والعقايد المختلفة بينهم
متغايرة تغايرا تاما حتى يلزم كونها اقل من هذا العدد
بل اللازم من ذلك كون بعض عقايد كل فرقة مخالفة
لبعض عقايد ما سواه مخالفة معتد بها وح يجوز
باعتبار هذه الاصول الى هذا العدد وان كانوا باعتبار
الاصول التي بينها في الجملة ازيد منه قوله وقد يقال
لعلهم في بعض الاوقات آه يريد انه يجوز ان يحمل الحكم
على اصول المذاهب وبين بها الاصول التي بينها مخالفة
في الجملة سواء كان معتدا بها او لا ويقال انهم بلغوا
باعتبار هذه الاصول في وقت ما هذا العدد وان
زادوا عليه بعد البلوغ اليه او نقصوا عنه قبل الوصول
في اكثر الاوقات فان قلت فعلى هذا كان الاولى ونقصوا
بالواو قلت كلمة او بمعنى الواو او باعتبار اكثرية الا
وقات لا باعتبار الزيادة والنقصان هكذا ينبغي



ينبغي ان يفهم هذا الكلام لكن بقي الكلام في فائدة ذكر هذا
العدد الواقع في وقت ما دون الواقع في اكثر الاوقات
قوله فلا يرد انه ان اريد آه وذلك لان دخول عصاة كل
فرقة فيها لا يقتضي ان يكون ذلك الدخول من حيث
الاعتقاد بل يجوز ان يكون ذلك في عصاة الفرقة
الناجية من حيث معاصيهم فقط بخلاف ساير الفرق
فانهم من حيث الاعتقاد داخلون فيها وان كان
عصاتهم داخلة فيها من حيث المعاصي ايضه قوله
بعيد جدا وذلك لعموم المواعيد الواردة في دخول
العصاة فيها واما ما قيل ان نعوه اغاهم على تقدير
ان لا يكون المراد من الفرقة الناجية الفرقة التي
تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة لان من
نوقش في حسابه فقد عذب به فليس بناج و
من اقترف الشفاعة فقد عرض للذل فليس
بناج مطلقا وعلى تقدير ان من نوقش في حسابه



والمفتقر الى الشفاعة ناجيا ايضا لا يضرنا لدخولهم الجنة بعد الحساب والشفاعة فما لا مجال له ههنا على ما يدل عليه سياق هذا الحديث فان المسلمين كانوا في زمان حيوته عليه السلام وعند وفاته على العقيدة الواحدة التي كان النبي عليه السلام على تلك العقيدة مع انه عم كان يخبر بان بعضهم يدخل النار فانه جهنمي بسبب ما صدر عنهم من المعاصي على ما هو المسطور في اكثر كتب الاحاديث ومما ينبغي ان ينبه عليه ههنا ان ضمير كلها راجع الى ثلث وسبعين وان الحكم في قوله كلها في النار على كل واحد من احاد هذا العدد الذي هو الفرق والطوائف فان تأليف هذا العدد منها دونها غيرها فيكون قوله الا واحدة استثناء لطائفة واحدة واخراجا لها عن هذا الحكم ولا شك ان خروجها عنه يقتضي عدم دخول ابعاضها مطلقا فيها وهو مناف لكون عصيان العاصين منها

وذلك لان سياقه يدل على ان الفرقة الناجية هم الذين وافق عقايدهم عقايده عليه السلام وعقايد اصحابه مطلقا سواء كان يدخل النار بسبب العصيان اولا وموافقة عقايدهم لا يوجب عدم دخولهم النار بل دخول بعضهم فيها يتحقق فان المسلمين كانوا موافقة الى ان يكون المراد بالفرقة الناجية من لم يدخل النار اصلا فيبعد القول المذكور اقول يمكن ان الحديث الذي ما انا عليه واصحابي اعتقادا وعملا فلا يأبى السياق عن الارادة المنقول المذكور منهم

والمقصود من هذا الكلام رفع بعد عاس يقول سعفي عنه الفرق الناجية مطلقا لا على منه الا شارة الا بعد قول ذلك القائل بحيث لا يدفع عيا قاله الشيخ حفظه

لانه لا يدخل على ذلك التقدير حتى يكون منافيا للمورد وانما حمل ان المراد بالفرقة الناجية من لم يدخل النار سواء تعلق بها او لا فلم يبعد المذكور جار

الاعتراض على قائل ما قيل انه يجوز وهو انه عدل عن القانون العربية

سواء كان كل واحد من افرادها في النار او بعضها فيكون الا واحدة سلبا كليا في الاولى من حيث العمل او الاعتقاد

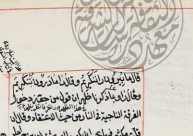
منها سبب للدخول فيها فلذا التزم في دفع للمنافات
القول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة
وبما نبهنا عليه ظهر انه لا وجه لما قيل انه يجوز ان يكون
الحكم في قوله عليه كلها في النار على كل واحد من كل فرقة
فيكون قوله عليه السلام الا واحدة رفعا للايجاب
الكلي فلا يلزم القول بان معصية الفرقة الناجية مغفورة
مطلقا **قوله** ولا يبعد ان يكون المراد آه اي لا يبعد ان
يقال في دفعهما او رده ان المراد بعدم دخول الفرقة
الناجية في النار كون مكثهم فيها قليلا بالنسبة
الى سائر الفرق فان دخولهم فيها لا يكون الا من حيث
المعاصي بخلاف دخول سائر الفرق فانه يكون من حيث
عقايدهم الباطلة قطعا وان كان بعضهم يدخلها
بسبب معاصيهم ايضا ولا شك ان الدخول بسبب
العقيدة الباطلة يوجب طول المكث دون الدخول
بسبب المعصية على ما اشار اليه المحقق الرباني حيث

فيكون معنى الحديث ان كل فرد من افراد كل نوع من الفرق في النار الا واحدة اي ليس كل فرد من افراد نوع واحد فيها بل يجوز ان يدخل النار بعض فرد من ذلك النوع بسبب معاصيهم وبعض فردا خران لا يدخل لعدم معاصيهم فلا منافات بين ما قيل اذ ما من فرقة الا وبعضهم عصاة وبين قوله عليه السلام الا واحدة فلا يلزم ما قيل محي الدين ولعل الامر بالعكس اعني لا وجه لقوله ظهر انه لا وجه خلاف ما قيل لان الخروج عن مقتضى عدم دخول ابعاضها فتامل احمد صدر

اقول هذا وان كان غير ظ بالظاهر ما ذكره المحشي لانه مؤيد بما ورد بعض الروايات هذا الحديث كلها في الجنة الا الزنادقة على ما ذكره حجة الاسلام في كتابه المسمى بتفصيل الفرق بين الاسلام والزنادقة حلو حلي

لان خروجها عنه مقتضي لعدم دخول ابعاضها سبق على كون المراد بالحكم كل الافراد لكل فرقة من افراد هذا العدد وهو خلاف تصريح المحشي الفاضل كما صرح بقوله كل واحد من هذا العدد فظهر انه لا وجه لقوله وبما نبهنا عليه ظهر انه لا وجه

[illegible] ذلك الفعل [illegible] السعيد [illegible] المعاصي [illegible]



قال لما بين ورد ان انكرهم وقالوا مادرودا بتكفيرهم وخالف اوبما ذكرنا ظهر ان قول من جهة دخول

في هذا الظهور نظر فانظر يظهر

الفرقة الناجية في النار من حيث الاعتقاد وقال ان قلت مكثهم فيها يجب ان يكون لامر مشترك بين جميع احاد للا يوجد في ساير الفرق وما ذلك الا الاعتقادات

لان عقيدتهم غير عقيدتهم فلا يوجد فيها ام

فلو كان الاعتقاد مثلا اقرب الى الحق ولم يصل الى مرتبة الحق ففي حيث انه لم يصل الى مرتبة الحق يدخل النار ومن حيث انه اقرب الى الحق من ساير الاعتقادات يقل مكثه فقد بعد عن الحق كيف وعقايد الفرقة الناجية هي ما عليه النبي عليه السلام واصحابه قوله

ترغيبا في تصحيح العقايد اي عبرعن استقلال المكث فيها بعدم الدخول لترغيب المسلمين في تصحيح عقايدهم بان يتمسكون فيها بالاحاديث الصحيحة المروية عن اصحابه رضي الله عنهم ولا يسترسلون مع عقلهم او مع النقل عن غير الصحابة ووجد

قوله وبما ذكرنا ظهر انه من جنونه وهو القرباغي حاصل ما قال انه جنون دخول الفرقة الناجية في النار من حيث الاعتقاد كما من حيث الاعمال وكذلك الفرقة الناجية ويكون مكثهم فيها واجبا بسبب الغير والمسئلة المشتركة بينهما القريبة الى الحق لا توجد في ساير الفرق فان الاعتقاد في هذه المسئلة مثلا اقرب الى الحق ولم يصل الى مرتبة الحق ففي حيث انه لم يصل الى مرتبة الحق يدخل النار ومن حيث انه اقرب الى الحق يقل مكثه تاج الدين رحمه الله رحمة واسعة

قلنا لم لا يكون عقيدته عليه السلام وعقايد الصحابة رضي الله عنهم واصلة الى الحق والعقل يعد بهذا ان يكون كذا بل كذا ليس ويمكن ان يقال كون اعتقاد المقلد وعقيدته من كل الوجوه اذ يحتمل ان يعد الاعتقاد بعد اليقين واصلا وان لم يكن كذلك فلا يعد تامل سره



ووجه كون القول بعدم دخول صاحب العقيدة الصحيحة
ثم غيبا في تصحيح العقايد ظ غير محتاج الى البيان قوله
وهو من راى النبي عليه السلام مؤمنا به هذا يشمل
الاعمى الذي هو اصحابه اتفاقا كابن ام مكتوم الا ان يراد
بالرؤية ما هو اعم من الحقيقي وما في حكمه ويشمل من
لا يعد من الاصحابي ممن راى النبي عليه السلام وآمن به
ثم ارتد ومات على الردة كعبد الله بن جحش وابن خطل
اللهم الا ان يلتزم كونه صحابيا ويقال لا يضر في كونه صحابيا
بالاطلاق اي في وقت ما الكفر اللاحق كما لا يضر في ذلك
الكفر السابق وان طال زمانه قوله سواء كان في حال البلوغ
او وسواء تخللت الردة بين ايمانه به وبين موته على
الاسلام او لم تتخلل قوله قلت سياق الحديث حيث
قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي قوله المتبعين
لما روى عن ائمتهم اي من غير استادهم المروي الى
النبي عم واصحابه وذلك الاتباع منهم لاجل اعتقادهم

ولا يخفى ان هذا الالتزام اذ المناقبات التي
وردت في حق الصحابة رضي الله عنهم مناقبه
كقوله عم فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا
ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وكقوله عم اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم الى غير ذلك من
الاحاديث الواردة في حقهم وشانهم وايضا
يخالف قوله عم ما انا عليه واصحابي ويمكن ان
يجاب عنه بان المراد بالايمان الايمان النافع
فايمان المرتد ليس بنافع لعدم نفعه فتامل فبعض

حاصل ان التعريف ليس بجامع و
مانع فلانه لا يشمل الاعمى المؤمن
مع انه صحابي بالاتفاق واما انه
ليس بمانع فلانه يشمل المرتد بعد ان
راى وآمن فافهم فيضا

ولكونه لا يشمل من راى النبي عم ثم آمن
بسوء ثباته على الى ... قيد ...
الا ان يلتزم كونه صحابيا فلا ...
وبعد ما بالدليل القطعي الواقع في
التفاسير والاحاديث

فانه يستلزم جواز ان يصلي على
الكافر والصلوة طلب الرحمة والا
بالرحمة للكافر بعد موته غير
غير جائز عند

وفيه بعد لانه يلزم ان يدخل فيهم في الاحكام
كالتصلية عليهم تبعا للتصلية على النبي عم والدخول
في الجنة على ما اخبر النبي عم ان اصحابي من اهل الجنة
ونحوه الاحكام لا يمكن ان يختص بوقت دون وقت
فتامل

العصمة في ائمتهم وعدم صدور الكذب والافتراء
عنهم قوله وهو بالفروع اشبه فانها من الاحكام
المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام واجب على
الامة سمعا على ما ذهب اليه الاكثرون خلافا للشيعة
فانها عندهم من العقايد واصول الدين يجب نصبه على
الله تعالى لكونه لطفا وكون اللطف واجبا عليه تعالى قوله
بل جواز روية كل موجود من الاعراض وغيرها اه و
ذلك لان متعلق الاولى للروية عندهم هو الوجود و
عند الاشاعرة اه
هو مشترك بين جميع الموجودات الا عند عدم وقوع
ه روية بعضها كالاصوات والطعوم والروايح والجواهر
المجردة لجريان العادة بعدم رويتها فانه تعالى اجرى
عادته بعدم خلق رويتها فينا قوله وجوز روية
اعمى الصين بقة اندلس وذلك لان متعلق الروية
متحقق في البقة والله تعالى قادر على خلق رويتها فيه
قوله والفرق بين الارادة والرضاء فان الرضاء

اي بالدليل السمعي وهو قوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية سعد الدين

ذهب اكثر المتكلمين الى ان الموجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء كالفارابي وابن سينا الى انه ليس بموجود من المعلومات الثانية احمد جندي



قال الرضاء عندهم ترك الاعتراض خلافا للمعتزلة فانه عندهم
عين الارادة قوله من الصحيح والصحيح هو الذي اتصل سنده
بنقل العدل الضابط الى منتهاه ولا يكون شاذا ولا معللا
والحسن هو الذي فيه ضعف قريب محتمل الكذب وقال
بعضهم هو الذي لا يكون في اسناده متهم بالكذب ولا
يكون شاذا ويروى من غير وجه نحو ذلك والضعيف هو
الذي لم يجمع فيه صفات الصحيح او الحسن قوله وهو في الاصل
ما يعلم به الشيء سواء كان من اولى العلم او غيره وقيل
العالم في الاصل اسم لاولى العلم من الملائكة والثقلين
وتناوله للغير على سبيل الاتباع ولذلك جمع بالواو
والنون وفي القاموس لا يجمع فاعل بالواو والنون غير
العالم وغيره باسم قوله وحاوله ابيان ذلك اذ قال
فيما نقلا عن الشيخ جلال انه قال في الهيئات الشفاء للمعلول
في نفسه ان يكون لسبب او له عن علته ان يكون ايسا
اي موجودا او الذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند

الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره
فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات انتهى
واورد عليه الشارح المحقق بان المعلول ليس له في نفسه
ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا
ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة
ثم قال ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود
والعدم فله في هذه المرتبة السابقة العدم بحسب الامكان
فان اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا **قوله**
وهو خلاف مذهبهم اه فانهم صرحوا بان الواجب تعالى شانه
علة تامة للعقل الاول وانه بسيط حقيقي لا تكثر فيه بوجه
من الوجوه **قوله** اي وجد بعد العدم بعدية زمانية كما
هو المتبادر اي المتبادر من لفظ البعد عرفا وهي التي
لا يجامع البعد معها القبل لا بعدية بالذات كما زعم الفلاسفة
فان هذا المعنى المذكور مجرد اصطلاح منهم ولا يوافقهم
في ذلك احد من المتكلمين والحادث بالمعنى المذكور يشمل

كان هذا توجيه لكلامهم مما نقل عن الشيخ من ان للمعلول في نفسه ان يكون ليس ان ليس المراد منه ان يكون ليس بالفعل بل المراد انه ليس بالامكان ولا يخفى ما في هذا التوجيه من التكلف لان المراد بالامكان ان كان امكان الوجود والعدم فلا اختصاص بالعدم فكما صح ان يقال ان الحادث مسبوق بالعدم بهذا المعنى صح ان يقال انه مسبوق بالوجود بهذا المعنى ايضا وان كان امكان العدم فقط فكما ان امكان العدم مقدم على وجود الحادث فكذا امكان الوجود مقدم على وجود الحادث مفهوم مير زجان

لا يخفى ان الامكان لا اختصاص له بالعدم فكما صح ان يقال الحادث مسبوق بالعدم بهذا المعنى صح ان يقال انه مسبوق بالوجود بهذا المعنى احمد صيدر يعني يقال ان زيدا مقدم على عمرو بمعنى انه واقع في زمان متقدم على زمان عمرو وتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض ليس بهذا المعنى والا يلزم للزمان زمان لمحرره

المراد بالبعدية الزمانية هاهنا لا يجامع البعد معها القبل سواء كان كل منهما في زمان في اجزاء الزمانية او لا يكون واحد منهما في زمان كما في عدم وجود ووجود الزمان او يكون البعض في زمان ولم يكن القبل في زمان كتقدمه سبحانه على الزمانيات مع ان القسمين الاخرين عند المتكلمين معتبر بالتقدم الذاتي على ما بين في اخر مسئلة الحدوث ودعوى ان البعدية الزمانية بالتفسير المذكور انما يكون اجزاء الزمان اولا بالذات وبما عداها ثانيا وبالعرض مردود على انه في موضع منع انه يلزم عليه كونه تعالى واقعا في الزمان تعالى عن ذلك فبين عن هذا التقرير بيان بطلان استدلال الفلاسفة على قدم العالم بعدم الزمان احمد صيدر لمحرره لعمري كعه



بثمه عدم الزمان والحركة التي هي مقدارها والجسم المتحرك
بتلك الحركة فان تقدم عدم الزمان على وجوده تقدم
يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر كتقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض والحكماء لما ادعوا ان المتقدم بهذا المعنى
انما يعرض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها ثانيا
وبالعرض لم يمكنهم القول بحدوث الزمان وتقدم عدمه على
وجوده فان عدمه لما لم يكن زمانا كان تقدمه بواسطة
الزمان فلو كان عدمه سابقا على وجوده كان عدمه في زمان
فكان الزمان موجودا في حال عدمه وانه محال فلذلك
اي اجتماع وجوده مع عدمه
ذهبوا الى قدمه وقدم الحركة التي هي مقدارها وقدم
المتحرك بتلك الحركة قوله في لا يلزم الازلية جنس هذا العقد
ونحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك العقدات
كالنوع والخاصة والعرض العام مع ان مذهبهم كون
بعض اشخاص العالم قديما على ما مر تفصيله قوله فهو
دعوى من غير برهان اذ لم يقم عليها برهان فلذا ادعى

الضرورة فيها لتوجه المنع بانه لم لا يجوز ان يكون تعاقب
تلك المعدات بذواتها كتعاقب اجزاء الزمان وتكون
اي بلا واسطة الزمان
هي باعتبار جنسها قديمة مستندة الى القديم وباعتبار
حدوثها بذواتها واسطة في حدوث الحادث ونظيره
ما قالوا في الحركة على ما سيظهر عن قريب وبما قررنا ظهر
انه لا يتوجه ما قيل انه لا بد لتقدم المعدات بعضها على
على طريق الاستناد لا اعداد لاى الدعوى اي على
بعض من زمان لان المعدات لها تقدم سوى التقدم
بالطبع على معلولاتها وليس ذلك الا التقدم زمانيا
انتهى وفيه لما ذكرنا من انه يجوز ان يكون تعاقبها في عدم
اجتماع سابقها مع لاحقها بذواتها لا بسبب الزمان كما مر
في تقدم عدم الزمان على وجوده فقط لان الامكان مما لا بد
منه اه لا يقال بناء على التجه بن المذكور يكون الامكان
اي في الشرح اي جواز ان يكون
الذي لا بد منه في وجوده هو امكان وجوده فيما لا يزال
لا امكان وجوده فيه وفي غيره فلا يلزم من كونه غير ممكن
اي في الازل
في الازل خلاف المفروض لانا نقول ان المفروض تحقق جميع

فان قلت الضروريات لا يقبل المنع فكيف يقول يتوجه المنع قلت حاصله ان الضرورة ضرورة الوهم لا العقل وهذا موجه كما لا يخفى على الموجب فتوجه فكم

ايضا قال نظيره لان الحركة قديمة بذاتها حادثة باعتبار البعض فهم

قوله فانهم قالوا الافلاك قديمة وحركاتها دائمة فهي من جهة الاستمرار قديمة ومن جهة التجدد حادثة وواسطة في حدوث الحادث عن القديم حكم

ولا يذهب عليك انه لا يلزم من انتفاء التقدم الزماني امكان ذلك بواسطة فالاولى ان يقال تقدم المعدات بعضها على بعض تقدم لا يجامع معه المتقدم والمتأخر وليس ذلك الا تقدما زمانيا تأمل محمد

اي لا يلزم من كون الممكن وجوده في الازل محالا ان لا يكون قوله في الازل اذ امكان وجوده فيما لا يزال ثابت في الازل ولا يلزم منه ازلية الامكان امكان الازلية على ما اشير اليه الشارح فلا يلزم

يعني ان ما قال القائل انا نجيء على ان يكون الترديد في اصل دليلهم في الوجود فيما لا يزال لا في مطلق الوجود والمفروض الثاني حيث قال انه وجود ممكن ماهوم بعيد واذا لا الوجود بالا يزال وكلام الشارح مبني على هذا



جميع ما لا بد منه في اصل وجوده من غير تقييد لذلك الوجود
لا بزاليا فيكون الامكان الذي هو من جملة ما لا بد منه هو
امكان وجوده مطلقا ايضه كما لا يخفى فان قلت كونه
الامكان من جملة ما لا بد منه في وجود الممكن مناف
لما سبق من تحقق العلة التامة البسيطة قلت لا منافات
بينهما لان كون الامكان من جملة ما لا بد منه في وجود الممكن
لا يستلزم كونه علة معتبرة في العلة التامة اذا
العلة عند المحققين القائلين بجواز كون العلة
بسيطة هي ما يحتاج اليه الممكن في وجوده فيكون الا
مكان لكونه سببا للاحتياج خارجا عن تعريف العلة
وكذا الاحتياج والتاثير والوجوب السابق على نفس
عندهم من ان المعلول ما امكن فاحتاج الى العلة
فوجب فوجد والعلة التامة الغير البسيطة هي المركبة
من العلل الا ما لا بد منه مطلقا فتدبر قوله ولم يتعلق
الارادة بوجوده حاصله ان الفاعل وهو الله تعالى مختار في

جميع افعاله الصادرة عنه اتفاقا فلا بد له في ذلك من
ارادة مخصوصة في مختار الشق الثاني ونقول ان جميع
ما لا بد منه في وجوده مطلقا او في وجوده في الازل
لم يكن متحققا في الازل بل المتحقق فيه اغا هو جميع ما لا
بد منه في وجوده المخصوص وهو الوجود فيما لا يزال
لان نسبة الفاعل وان كان على السواء بالنسبة الى الاوقات
كلها الا ان ارادته المخصوصة التي لا بد منها يجوز ان يكون
مخصصة ومرجحة للاوقات الاتية بان يكون وجوده
فيها دون غيرها من الازل وهذا بالحقيقة اختيار
للاحتمال الاول من احتمالي الشق الثاني وهو ان حدوثه
من غير حدوث امر اخر ومنع للزوم كون وجود
الممكن بدون تمام علته على ما يظهر بالتامل وبما قررنا
ظهر انه لا معنى لما قيل انه على تقدير ان لا يتحقق جميع
ما لا بد منه في الازل ولم يحدث حين حدوث الحادث
شي من علته فلزوم حدوث الحادث بدون تمام علته

اعلم ان تحقيق المقام موقوف على تفصيل في الوجود فنقول ههنا وجودات مقدرة الوجود المطلق من حيث هو مع قطع النظر عن تحققه في ضمن شي من الازل واللايزال والوجود من حيث انه في ضمن احدهما ولم يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل منها الا الموجود اللايزالي ومحل النزاع هو الوجود المطلق فعلى تقدير اختيار الشق الثاني يصدق انه لم يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل ولم يحدث حين حدوث امر اخر ولم يوجد المطلق بدون تمام علته لكونه متحققا في ...

في لزم وجود هذا الحادث فيما لا يزال من دون حدوث امر اخر ولم يلزم وجود الممكن بدون تمام علته بهذا التعلق الازلي بوجوده اللايزالي الخ والقائل لم يفرق بين الازلي المطلق واللايزالي فغلط فخبط لان خلاصة الجواب الاعتراف بان جميع ما لا بد منه في وجوده المخصوص في الازل وحكم بكون الحادث موجودا بعد تمام علته والذي نفاه عدم تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده المطلق او الازلي فتدبر حليم



علته ظاهر قوله وقد تعلقت الارادة بوجوده لا يقال بناء
على امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة الازلية انه لو
كان مقتضى العلة التامة الازلية وجود المعلول في وقت
معين لوجب ان يكون ذلك المعلول موجودا في ذلك الوقت
المعين ازلا وابدا فيلزم كون ذلك المعلول ازليا اذ
لا نعني بالازلي الا ما يوجد فيه بوجه من الوجوه وهو خلاف
المفروض ويلزم ايضا اجتماع اللاازل مع الازل وانه بيّن
البطلان لانا نقول معنى اقتضاء العلة التامة الازلية
وجود المعلول في وقت معين اقتضاؤها مسبوقية وجود
ذلك المعلول بعدمه فكونه متحققا في الازل منافٍ لهذا
الاقتضاء على ما اشار اليه اولا بقوله فلا يوجد الا فيه
وثانيا بقوله لم يتصور الا كونه حادثا فيه قوله ولذا
انه منهم له قبل ذلك لا يذهب عليك انه اجرى آخر الجواب الى
اختيار الشق الاول من الترديد لان الترديد كان في الف
الذي كان للحادث وهو الوجود فيما لا يزال ومنع استحالته



تخلف المعلول عن ذات العلة التامة مطلقا انتهى
وانت خبير بان الترديد في استدلال الفلاسفة كان
في وجود ممكن ما مع قطع النظر عن كونه قديما او حادثا
ولذا امكنهم الترديد في كون جميع ما لا بد منه في وجوده
حاصلا في الازل او لا مع امتناعهم عن جواز تخلف
المعلول عن العلة التامة مطلقا فلا يلزم ازليته و
لا احتياجه اما الاول فلعدم كون تعلق الارادة
لعله وجوده في الازل واما الثاني فلكون التعلق
الازلي للارادة متمما لعلة وجوده فيما لا يزال فان قلت
هذا مناف لما فيه الكلام وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه
في وجوده متحققا في الازل قلت لا منافاة بينهما لان
مراد الفلاسفة من وجود الممكن المأخوذ في الدليل هو الوجود
المطلق الشامل للازلي واللايزالي لا الوجود المخصوص
الذي هو اللايزال الحادث على ما ظهر من سياق الكلام
ولواحقه وقد اشرنا اليه سابقا وظاهر انه لا يلزم من



من كون جميع ما لا بد منه في الوجود اللا بن الحادث
متحققا في الازل كون جميع ما لا بد منه في مطلق الوجود
اي وجوده الان لي متحققا فيه فانتقض هذا قوله يوجد
المعلول بهذه الصفة اذ لو وجد الموجود بصفة اخرى غير
ما اختاره الفاعل المختار لم يكن الموجود مقتضى
العلة فيكون المقتضي متخلفا عما يقتضيه والموجود
موجودا بلا سبب يقتضيه فكلاهما محال الان قوله سواء
كان مقارنا لوجوده او متاخرا عنه فانه لا استحالة
في شيء منهما وما استدلوا به على امتناع تخلف المعلول
عن علته التامة من لزوم ترجح وجوده في الوقت
المتاخر على وجوده في الوقت المتقدم بلا مرجح
لا يجري هاهنا لكون الارادة مرجحا قوله وقد يقال
ان الازل فوق الزمان الخ كان الجواب الثاني المبني
على جواز تخلف المعلول عن العلة التامة في صورة
الاختيار على الوجه الذي قرره غير جار في الزمان ضرورة
امتناع كون الزمان واقعا في وقت من الاوقات
اراد ان يقرره على وجه يعم الزمان فمهد لذلك بعض



المقدمات ثم صرح بالمقصود بقوله والزمان في
جملة الممكنات اه وبما قررنا ظهر ان من جعل كون
هذا الكلام معارضة في مقابلة المستدل او نقضا باختيار
الشق الاول من الترديد فقد جعل ما يعارضه و
يناقضه هذا الكلام كما يظهر بادنى تأمل قوله ومعنى
كون الشيء ازليا اه وذلك لما قالوا ان الازلية هي
الاولية في السابقة المطلقة قوله والواجب تعالى لما كان
متعاليا عن الزمان اه وذلك لعدم دخوله تحت نفس
الزمان وعدم تعلقه بتغيره وتبدله قال الحكماء ان المجردات
ليست واقعة في الزمان بل هي واقعة في الدهر الذي هو وعاء
الزمان قوله وليس لله تعالى مقدما عليه اه اي على غيره بالزمان
حتى يلزم كونه تعالى واقعا في الزمان على ما هو مقتضى التقدم
الزماني من كون المتقدم في زمان سابق والمتأخر في زمان
لاحق فلا يلزم كون الزمان متناهيا بل تقدمه تعالى عليه تقدم
بالذات على ما سيجيء قوله فان قيل لا شبهة في ان الارادة القديمة
بذاتها اه رد لما هو مبنى هذا الجواب من جعل كون الارادة
القديمة متعلقة بوجود الممكنات الزمانية في اوقاتها بوجود

وتقرير المعارضة ان يقال لا شيء من الازليات
بزماني لان الازل سابق على الزمان و
جميع الممكنات زمانية فلا شيء منها بازلي
فيكون كل منها حادثا احمد حيدر
لانه اذا كان معارضة يلزم ان يكون كل
مقدمة دليلا وليس كذلك واذا كان
نقضا باختيار الشق الاول لوجب ان
يعد من الاجوبة ويجعل وجها ثانيا و
الوجه الثالث رابعا وليس كذلك
اي جميع ما لا بد منه في وجوده ممكن ما حاصل
في الازل ولازم الملازمة وقوله لامتناع
تخلف المعلول عن العلة التامة فلنا و
الفاعل مختار
اي الكلام الذي قيد به
منكشف مراد الشارح من قوله وقد يقال الان
الازل ويجوز ان يكون المراد بهذا
الكلام هو نفس لا يقال ان الازل اه
اي موجودة بوجود مستمر فان الاستمرار
واحد وقد يقال
بمعنى التغير مطلقا من غير قياس الى وقت
يسمى سرمدا وهو قياس المتغير الى المتغير
زمان وقياس الثابت الى
المتغير دهر وقياس الثابت الى الثابت
بالمعية سرمدية شرح

بل بالعلية
العلية بالاستقراء منحصرة في خمس قبلية بالعلية وقبلية بالطبع وقبلية بالزمان و
قبلية بالشرف والمكان قبلية بعض اجزاء
الزمان على بعض عابد اي القبلية بالزمان
موهوم اصفهاني

الذي لا يسبقه شيء اصلا فيكون مقدما على الزمان ايضا



بوجود الزمان متناهيا باجزاء خلاصة الدليل قوله فقد
اجيب عنه تارة بان التعلق اه والجواب الحق عنه هو ما مر
من كون الارادة القديمة متعلقة في الازل لوجوده الحادث
وكون القدرة مقترنة على وفق الارادة فلعل الباعث على
ايراده بيان ضعف ما اجاب به غيره ورده قوله فليست الارادة
ولا المريد له اشار بقوله ولا المريد الى ان نسبة تعلقات
الارادة اليها كنسبة تلك التعلقات الى المريد اذ لا يتاتى واحد
منها بدون واحد منها فكما ان المريد ليس حاصرا لها لعدم
كونه طرفا لسلسلتها كذلك الارادة ليست حاصرة لها لعدم
كونها طرفا لسلسلتها ايضا قوله ولئن صدر عن بعض من يعتقد
عليه الا انه لا بالاعتقاد قال المحقق الشريف قدس سره في
حاشية شرح حكمة العين في بحث اثبات الوجود الذهني
ان كون الماهية موجودة بوجودات غير متناهية مستلزم
للانحصار الوجودات الغير المتناهية بين الماهية و
الوجود المفروض اولا قوله واجيب عنه بان الشرط اللازم
من حدوث العالم باسره هو الشرط في الامور المجتمعة
في الوجود وذلك لان تعاقب الامور الغير المتناهية انما

يتأتى عندهم بالحركة السرمدية التي لا يتأتى الا بقدم الجسم
المتحرك بتلك الحركة وحدوث العالم باسره ينافيه فيكون
التسلسل اللازم منه تسلسلاً في الامور المجتمعة قوله فهي ذو
جهتين الا ستمراره تفصيله ان الحركة الفلكية قد عرض
لها حيثيتان احديهما حيثية ذاتها وهي كون الجسم بحالة
يصح ان يفرض له في كل آن فرد من افراد الاوضاع غير
الفرد المفروض في الآن السابق واللاحق ويعبر عن هذا
المعنى عندهم بالتوسط بين الاوضاع وهي بهذا الاعتبار
قديمة مستمرة من الازل الى الابد والثانية حيثية النسبة
التي تلزمها باعتبار اضافتها الى حدود المسافة وهي
بهذا الاعتبار حادثة ضرورة كون النسبة المفروضة
بحسب القرب والبعد من النهاية المفروضة في كل آن غير
في الآن الآخر فالحركة قديمة من حيث الذات حادثة من
العوارض اللازمة لها فهي من حيث الذات مستندة الى
القديم ومن حيث العوارض اللازمة لها مستندة الى الحادث
قوله وانت خبير مما سبق بانه يمكن اه اي انت مما سبق
من انه يجوز ان يجعل الامر الحادث الذي هو علة الحدوث

ذهب ارسطو الى ان الحركة تقال بالاشتراك اللفظي على معنيين الاول توجه المقصود هو كيفية وصفة بكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى الاين للمسافة ولا يكون في حيز من الاختيار الواقعة فيما بين المبدا والمنتهى آنين بل يكون كل آن في حيز آخر هو الحركة بمعنى التوسط والثاني بمعنى القطع تامل شرح مواقف

قالوا ان الحركة بمعنى التوسط حالة شخصية قاطعة عرضية باقية من مبدا المسافة الى منتهاها محمود حسن

لانها باعتبار تلك العوارض صارت واسطة في حدوث الحوادث لان كونها واسطة انما هو باعتبار كون الزمان مقدارا لها ومنطبقا عليها وهو انما يكون باعتبار العوارض فافهم

الحدوث معنا الوجود اللاحق حيث بانه يمكن ان يكون صدور
العالم مع كونه حادثا باسره وجميع اشخاصه
بتجدد اجزائه واشخاصه واستمرار جنسه وذلك بان يكون
اشخاصه المتجددة الحادثة باسرها متعاقبة بحيث لا في الوجود
والحدوث بواسطة صدور بعضها في صدور بعض اخر من
القديم من غير ان يكون لها بداية واللازم من ذلك ليس
الا كون فرد ما وهو الذي يسمونه الفرد المنتشر قديما
وذلك لا يستلزم الا كون الجنس ونحوه من الامور العامة
المشتركة بين تلك الافراد قديما ولا استحالة فيه فان
المحال كون شخص من اشخاصه بخصوصه قديما وهو
غير لازم قوله وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية
من المجسمة القائلين بكونه تعالى في جهة ومكان قال انه
لا فرق عند بديهة العقل بين ان يقال هو معدوم او
يقال طلبته في جميع الامكنة فلم اجده واسند الى قوله
تعالى الرحمن على العرش استوى على كون العرش مكانا
له تعالى ولعله لما كان من القائلين بحدوث العالم وعدم
كون شخص مخصوص منه قديما قال بقدم الجنس وتعاقب

هذا القول لا ينطبق على مذهب المتكلمين ولا على مذهب الحكماء اما عدم الانطباق على مذهب الحكماء فلان مذهبهم انه لا استحالة في القدم الشخصي كما لا استحالة في القدم والنوعي على ما مر من ان مذهبهم ان بعض العالم قديم بشخصه وبعضه قديم بجنسه ونوعه مع انه لو انطبق على مذهب الحكماء لا يكون له معنى محصل واما عدم الانطباق على مذهب المتكلمين فلان مذهبهم ان كل واحد من القدم الجنسي والنوعي مستحيل كالقدم الشخصي كما سيصرح به الشارح المحقق وحين عرضت هذه الاشكال على الاستاذ الفاضل المحقق اجاب بان المراد لا استحالة عند المتكلمين في القدم الجنسي والنوعي من حيث ان الاجماع منعقد على استحالة القدم الشخصي لا على استحالة القدم الجنسي والنوعي ونحن نعود اما اولا فلان هذه التقييد لا يفيد اذ التقييد انما يفيد انه لا استحالة فيه من تلك الجهة وان كان فيه استحالة من جهة اخرى والا استحالة مطلقا بكيفية ابطال اللازم وثانيا فلان الاجماع منعقد على حقيقة الحشر الجسماني ولا يجتمع القدم الجنسي والنوعي مع الحشر الجسماني والاجماع على حقيقة الشيء اجماع على استحالة ما ينافيه ايضا فيكون الاجماع على استحالة القدم الجنسي والنوعي والحق الحقيق بالقبول ان يقال واللازم من ذلك ليس الا كون الجنس ونحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك الافراد قديما مع ان مذهبهم ان بعض العالم قديمة بشخصه فتامل وانصف ان وجدت حقا فاتبعه والا فاصلحه ان الله تعالى لا يضيع اجر المحسنين ايوب افندي رحمه الله
يعني انه لا فرق بين ان يقال الشيء معدوم او يقال موجود وطلبته في جميع الامكنة ولم اجده فانه لعدم رؤيته في الصورتين لانه لو كان موجودا لكان في مكان من الامكنة البتة فلما لم يكن في مكان منها لزم ان يكون معدوما

والفرد المنتشر الامر الكلي الصادق وهو القديم ولا يلزم من قدمه قدم شخص بخصوصه لانه اي فرد بخصوص من افراد ما صدق فهو حادث فلا يلزم من قدم فرد بخصوصه مثلا فرد ما من افراد ما صدق عليه الانسان قديم لوجوده بعده فلا بن الاب سابقا للابن وهكذا الى غير النهاية فلا يعرض له اب حادث بخلاف ما ذهب اليه الفلاسفة فان العقول العشر والحركة القائمة قديمة عندهم ويرد انه كما يلزم المحال من قدم الشخص يلزم المحال من قدم الجنس والنوع ان يكون الواجب فاعلا موجبا لا مختارا فذكرات هذا الكلام غفلة عن الفلاسفة

اشخاص الغير المتناهية قوله فكيف يصدق مستمر متشابه
الاجزاء اه وهو الحركة بمعنى التوسط الحالة في ذات الفلك
المنقسمة بانقسامه في جميع الجهات فانهم صرحوا بانها مع
الكيفيات الموجودة في الخارج السارية في جميع اجزاء المحل
على ما يشهد به الحس وعدم انقسامها في امتداد المسافة
بانقسامها بوجه من الوجوه لا يقدح في ذلك قطعا ف
معنى تشابه اجزائها عدم اختلافها سرعة وبطاء في
امتداد المسافة بوجه من الوجوه وبما ذكرنا ظهر
بطلان ما قيل ان الحركة بمعنى التوسط لا يقبل القسمة
اصلا فمعنى تشابه الاجزاء هو ان لا يكون الاجزاء متخالفة
سواء كان له اجزاء ولم يتخالف او لا يكون له اجزاء اصلا
انتهى قوله فالسبب تجددها في نفسها اه يعني كما ان
الحوادث اليومية المتجددة يحتاج الى السبب في حدوثها
وتعاقبها كذلك الحركة المتجددة تحتاج في تجددها
الى السبب فان قلت ان تجددات الحركة امور مفروضة
بمنزلة الحدود المفروضة في المقدار فلا يحتاج الى السبب اصلا
قلنا انا نعلم قطعا انها ليست من الامور المفروضة

تفسير بموجود في الخارج

حالة في ذات الفلك

فثبت ان الحركة اجزاء منقسمة بانقسام المتحرك

لقطعها المسافة معا واذا اختلف نقل الى المسافة كل واحد والى ذات كل واحد

نعم ما ثبت اذ المراد الاجزاء السارية
لا الاجزاء بالقياس الى اجزاء المسافة
لان تشابه اجزائها وعدم اختلافها بالقياس
الى امتداد المسافة اذ لا انها
بهذه النسبة فالحق مع القياس فتفطن
فالجواب ان المراد عدم اختلاف الا
جزاء سرعة وبطوء بالقياس الى
اجزائها [illegible] لا امتداد المسافة ان لا
يكون في بعض اجزاء المحل سريعة و
في اخر بطيئة في امتداد المسافة لا يكون
في بعض اجزاء المحل سريعة وفي اخر
بطيئة في امتداد وفيه بحث ان الحركة
بمعنى القطع بالنسبة الى اجزاء المحل ايضا
كذلك مع انه لا يعد متشابه الاجزاء الا
ان يلتزم ذلك فيها بالقياس الى اجزاء
المحل يثبت لها التخالف نظرا الى امتداد
المسافة دون الحركة بمعنى التوسط تأمل
عبد الرحمن

كان يتوهم انها اذ لم
تنقسم بانقسام المسافة لا انقسام لها
اصلا فدفعها بما ترى وكان منشأ
التوهم هو انه لا انقسام للحركة بمعنى
القطع الا بانقسام المسافة فاذا انتفى
ذلك في الحركة بمعنى التوسط لم يبق اصلا
كلنبوي محمد عصمت

اقول فيه نظر لانا لا نسلم
في عدم اختلاف تلك الحركة سرعة وبطوء
في ذلك الامتداد ضرورة ان الاجزاء
البعيد من احد القطبين اسرع من الاجزاء
الاقرب بناء على ما هو المقرر في موضعه والجواب
ان المراد بعدم الاختلاف هنا عدم
اختلاف كل جزء في اجزاء امتداده
او عدم الاختلاف بحيث يتم دون
بعض الاجزاء في زمان معين دون بعض
وهذا لا ينافي عدم الاختلاف بما
ذكر فتأمل حسن

عفي عنه ولعل المراد بعدم
اختلاف الاجزاء عدم اختلاف كل جزء
سرعة وبطوء في المسافة لا عدم اختلاف
بعضها مع بعض والا فحركة القريب الى
المنطقة اسرع من حركة البعيد على ما
تقرر في علم الهيئة تأمل

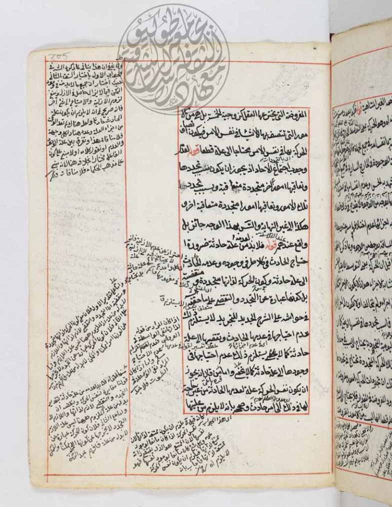
قال الشارح العلامة في حاشية
التجريد عند قوله متشابه
اذ لا جزء في امتداد لاحد
وان كان له اجزاء بحسب
اجزاء المتحرك
منه

ولعل القائل اراد من الاجزاء
الاجزاء الحاصلة باعتبار
امتداد المسافة والمحشي
اراد من الاجزاء الاجزاء
الحالة في قطع الجسم فاتم
والحاصل انه يفهم من تشابه
الاجزاء مفهوم عدمي وهو
عدم تخالف الاجزاء و
المفهوم العدمي يصدق عند
عدم الموضوع كما هو المقرر
زين الدين عفي عنه

الظاهر ان الضمير راجع الى الاجزاء
فيدل على ان لها اجزاء وعلى
هذا فالمراد من الاجزاء
هي الحركة الواقعة في كل قطعة
من الجسم المتحرك سواء كان التعبير
عنها حقيقة او مجازا تأمل
بالاجزاء

المعدات
ولا يخفى ان تجددات الحركة عبارة عن الاوضاع
فيحصل لكل وضع وتجدد سلسلة من
الواردة على الجسم المتحرك بها فيمكن ان يقال
ان سبب كل وضع هو الوضع المتقدم عليه لكن
بذلك لا يندفع لزوم التسلسل فلا يجدي نفعا تأمل

علة لبعض الاخر انتهى [illegible] وبعضها
بحدوث هذه الحوادث
[illegible] فالحركة الفلكية علة
في افراد الحوادث [illegible]



ولا يخفى ان هذا بناء على ما ذكره الشارح في الجواب الاول باختيار الشق الثاني حيث اختار ان جميع ما لا بد منه في وجود الممكن فيما لا يزال حاصل في الازل ومنع لزوم الازلية والاحتياج المذكور آخر فانه صريح في انه لا يلزم ان يكون علة الحادث حادثا ولعله هنا ادرج تعلق الوقت من اجزاء العلة وعده هنا لكل وجهة فلا منافاة هذا وتفرق بين علة الوجود والعدم او نقول كلامه اولا مبني على كون الفاعل مختارا بخلافه هنا لانه مبني على مذهب الحكماء فلا منافاة فتأمل

المفروضة التي يخترعها العقل لكن وجبة الحصر بل هي من كلا
معد التي تتصف بها الاشياء في نفس الامر فيكون اتصاف
الحركة بها في نفس الامر محتاجا الى علة قطعا قوله لعدم
وجوب اجتماع الاحاد اذ يجوز ان يكون سبب تجددها
وتعاقبها امورا متجددة منها فيه وسبب تجدد
تلك الامور وتعاقبها امورا متجددة متعاقبة اخرى
هكذا الى غير النهاية والتسلسل بهذا الوجه جائز بل
واقع عندهم قوله فلا بد من علة حادثة ضرورة ا
حتياج الحادث في طرفي وجوده وعدمه الحادث
الى علة حادثة وكون الحركة لذاتها متجددة ومنقضية
بل كونها عبارة عن التجدد والتقضي على ما حقق
في حواشيه على الشرح الجديد للتجريد لا يستلزم ذلك
عدم احتياجها في عدمها الحادث وتقضيها الى علة
حادثة كما لا يخفى يستلزم ذلك عدم احتياجها في
وجودها الى علة حادثة كما لا يخفى واما من قال انه يجوز
ان يكون نفس الحركة علة لعدمها الحادثة من غير حاجة
لها في ذلك الى امر حادث وصحح بانه لا يلزم من عليتها



لهذا العدم كونها ممتنعة لذاتها لان الممتنع لذاته هو
ما لا يجوز له وجود اصلا لذاته لا ما يمتنع له وجود
خاص مثل الوجود بعد العدم والوجود في الزمان الثاني
وهذا هو اللازم من علية الاول ح بيانا للمجمعة بعد
فقد غفل عن لزوم اجتماع النقيضين في ان واحد لان
الذات لو كان علة تامة موجبة لعدمها بعد وجودها
على ما هو مقتضى العلة التامة كانت في آن وجودها
معدومة ايضا ضرورة امتناع تخلف المعلول عن
علته التامة الموجبة واندفع بين النقيضين في آن
واحد واما القول بجواز كون هذا العدم ضروريا بنفسه
غير محتاج الى العلة وذلك لكون وجود الحركة في الزمان
الثاني ممتنعا لذاته فكلام سخيف بين البطلان فان
امتناع وجود الحركة في الزمان الثاني لو كان مستندا
الى الذات لكان الذات دائما متصفة بهذا الامتناع
فكانت قبل وجودها متصفة بالعدم في الزمان الذي
بعد الوجود وذلك خلف خال عن التحصيل هكذا
قال الشارح العلامة في بعض تصانيفه قوله حتى يلزم
التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة وذلك لان حدوث

الظاهر تذكير ضمير لذاته في قول القائل
ممتنعا لذاته ومن حمل هذا الكلام
على ما قبله ان يكون الضمير المذكور
راجعا الى وجود الحركة لا الى نفس الحركة
كما زعم المحشي رحمه الله فلا غبار على كلام
القائل فضلا عن كونه سخيفا بين
البطلان عبد الرحمن

فيه انه انما يلزم كونها معدومة في ان
الوجود لو لم يكن اقتضاء الذات العدم
مشروطا ببعدية الوجود وفي الزمان
الثاني مع انه خلاف مفروض القائل
على ما يفهم من ضحمه فافهم ابن ملك

لو كانت عبارة عن التجدد والتقضي و
احتاجت في عدمها الحادث وتقضيها الى
علة حادثة لزم توسط العدم بين الشيء
وذاته فان العدم الحادث والتقضي
جزء الحركة وهو باطل الان يقال
لمذهب الاشراقيين من ان الفاعل
نفى الماهية لا وجودها ولا اتصافها
فهابه تامل عبد الرحمن

واما ما ذكره بعض المحشين حيث اراد
بقول الشارح بعضها امر موجود وبعضها
عدم امر موجود بعض اجزاء السلسلة
الغاسة من علة كل واحد من ذلك
الامر الذي صار علة لعدم جزء
من اجزاء الحركة فالاثبات
بكلمة او فلا غبار عليه
اصلا هذا فكر

والفرق بين هذا القول والقول الذي يمنع عنه
العلة للامتناع بالذات دون الاولى
العدم في ذلك

لان حدوث عدم جزء الحركة في الآن يستلزم كون حدوث
علة هذه الموجودة ايضا في ذلك الآن وكذا حدوث علة
العلة الموجودة في ذلك الآن وهكذا الى غير النهاية
فيكون حدوثات جميع تلك العلل موجودة مجتمعة لا
متعاقبة **قوله** لا يكون عدمه علة لعدمه ولان المعلول
يجب وجوده عند وجود جميع علله ويمتنع تخلفه عنها
فلا يتصور عدمه الا بعدم واحد من تلك العلل **قوله**
فيلزم التسلسل في الموجودات التي هي هذه الاعدام اعدام
لها وذلك لان الامر الموجود الذي هو علة لجزء
من اجزاء علة وجوده يكون له علة موجودة حادثة
عند حدوثه ويكون لتلك العلة الموجودة الحادثة
ايضا علة موجودة حادثة عند حدوثها وهكذا
الى غير النهاية فيكون جميع تلك العلل الموجودة الحادثة
موجودة حين وجود هذا الامر الموجود فيكون
مجتمعة في الوجود وقوله هذه الاعدام اشارة الى
الاعدام التي يكون لتلك الموجودات عند عدم
هذا الامر الموجود **قوله** وعلى الثالث وهو انه

يكون بعض من علة عدم جزء من الحركة موجودا
وبعضها معدوما لابد ان يكون احد القسمين
الذين هما من الامور الموجودة التي هي علل للبعض
الموجود وتلك الاعدام التي هي علل للبعض الذي
هو عدم امر الموجود او كلاهما غير متناهية
قوله وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة
المترتبة المجتمعة اما اذا كان الغير المتناهي هو
البعض الموجود فقط واما اذا كان تلك الاعدام
فلان كل عدم منها عدم جزء من اجزاء علة و
وجود الحادث لما مر منه رحمه الله تعالى ومنا
كذلك قوله او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود
فيه اشارة الى ان المراد من الامر الموجود في قوله
وتلك العلة اما امر موجود ما يعم المانع وغيره
لانه يقال انه يجوز ان يكون عدمه لعدم امر آخر لا
يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه
ولا وجود امر قبله مثل عدم امر اعتباري كالامكان
فان سلبه لا يستلزم الا الوجوب والامتناع الذي

فيه ان الشق الثالث وهو قوله او كلاهما
على هذا التقدير متعين فلا معنى لترديد في قوله
احد القسمين او كلاهما فالصواب ان
يقول احد القسمين من الامور الموجودة
التي هي علل للمركب على تقدير ان يكون علة
المركب موجودا ومن الاعدام التي هي علل
للمركب على تقدير ان يكون علة المركب عدم
امر موجود او كلاهما على تقدير ان يكون
علة المركب مركبا مختلفة متناهية

ولا يخفى على ما ذكره المحشي حيث اراد جزء
الحركة في قوله اذا عدم جزء من الحركة جزءا
واحدا كما هو الظاهر من كلامه وجعل
علة مركبة من امور موجودة وعدم امر موجود
يكون قوله الثالث او كلاهما متعينا ويكون قوله
احد القسمين مستدركا الا ان يقال المقصود
او التشقيق لا للتشكيك والكلام مبني
على التوضيح او يقال او الفاصلة قد
يكون بمعنى الواو الواصلة كانه قيل بل
كلاهما فتأمل

ولا يخفى عليك انه يلزم في
استدراك الامر الموجود
الذي هو جزء علة عدم
جزء من اجزاء الحركة
كان فيه اعدام المعلول
فهم لكن لا يصير تأمل
فيض الله
هذا اختيار
بشق رابع
غير الشقوق
المذكور بهذا الوجه

وهذا ليس واحدا من الاحتمالات
اما الاول فظ واما الثاني
فلانه لا يستلزم امر موجود
معه واما الثالث فلانه
ليس عدم امر موجود
فاسلم

اي على البعض الموجود في العبارة مسامحة
وهو قوله ضرورة ان ما لا يكون

الذين كل منهما من المعقولات الثانية لانا نقول ان العدم
الذي يكون سببا لعدم جزء من اجزاء الحركة يكون
عدم جزء من اجزاء علة وجوده بالضرورة على ما
مر في ابطال الشق الثاني فظ ان الموجود الحادث الذي
هو علة الموجود الحادث لا يكون امرا اعتباريا قوله
لا يلزم الترتب بين تلك الموانع وذلك لان المفروض
كون كل واحد من تلك الموانع علة لعدم جزء من اجزاء
الحركة وهذا لا يستلزم كون بعضها متوقفة على بعض
قوله قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث يعني لا يجب
في لزوم التسلسل المستحيل هيهنا كون تلك الموانع مترتبة
بحسب الذات وتوقف بعضها على بعض بل يكفي في ذلك
تعاقبها زمانا بحسب الحدوث وهي متعاقبة بحسب الحدوث
فان حدوث كل واحد منها مقرون بحدوث عدم جزء
من اجزاء الحركة فكما ان حدوثات اعدام اجزاء الحركة
متعاقبة بحسب الزمان كذلك حدوثات الموانع
المقرونة بها متعاقبة بحسب الزمان قوله وان لم يجتمع
في الوجود نقلنا الكلام اي فان لم يجتمع تلك الموانع

ولا ان لفظ الموجود ليس بمقام الصواب ان يقال فظ ان الحادث لانا نحن بصدده واثبات ان علة الموجود لا يكون امرا اعتباريا اللهم الا ان يقال يجب عنه بناء على ما هو الواقع فكم

٧

قلنا انما لا يكون اعتباريا اذا لم يكن الحادث من الامور الاعتبارية الغير الموجودة في الخارج واما اذا كان منها كاجزاء الحركة هيهنا فالاولى في الجواب ان يقال المراد بالموجودات في قول الشارح ما يشمل الامور النفس الامرية اذ التسلسل فيها ايضا محال الا ان يحمل كلام المحشي عليها عبد الرحمن

المجتمعة في الوجود اما ترتبها في الحدوث فلكون حدوث كل واحد منها مقرونا بحدوث عدم واحد من الاجزاء الغير المجتمعة واما اجتماعها في الوجود فلكونها علل لاعدام الغير المجتمعة فان تلك الموانع الغير المجتمعة علتها مجتمعة متحقق بالضرورة فكون متحقق ايضا



المتعاقبة بحسب الحدوث في الوجود بل كانت متعاقبة بحسب
الوجود ومنقضية بعضها عند وجود بعض آخر كاجزاء
الحركة ننقل الكلام الى علة عدم تلك الموانع المتعاقبة في الوجود
اذ لا بد لكل عدم حادث من علة حادثة فنقول ان علة
عدم كل مانع من تلك الموانع اما وجود مانع آخر لذلك
المانع فيلزم وجود الموانع الغير المتناهية المترتبة
في الحدوث دفعة اذ لا بد لحدوث هذا المانع من علة
حادثة ان حدوثه وكذا لا بد لهذه العلة الحادثة من علة
حادثة اخرى في الآن ايضا وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع
هذه الحدوث المتوافقة بعضها واقعة في آن واحد فيكون
تلك العلل مترتبة في الحدوث ومجتمعة في الوجود ولما
العلة الموجبة لحدوث مانع الشيء مانعة لذلك الشيء
كانت تلك العلل المتناهية مانعا لهذا المانع ولذا
عبر الشارح رحمه الله عن هذه العلل بالموانع حيث قال وعلى
الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث له
هكذا تحقيق الكلام وفيه مزلة الاقدام واما عدم
جزء من اجزاء علة ذلك المانع فيلزم ان يكون تحقيق

تحقق ذلك المانع ووجوده موقوفاً على اسباب غير متناهية
مترتبة بحسب الذات مجتمعة في الوجود وهي العلل الموجودة
التي لا بد منها في وجود جزء من اجزاء علة وجود المانع فيلزم
التسلسل في اسباب وجود المانع فان قلت انهم لا
يجوزون استناد العدم المانع الى امر موجود بل تقرر
عندهم ان علة العدم عدم علة الوجود فح يسقط الشق
الاول اعني استناد عدم المانع الى الوجود فلا حاجة الى
ابطاله قلنا لا بأس بذكر الشقوق البعيدة استظهاراً
قوله وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الى ان كانت بناء
غاية دليلهم وعدم جريانه في الحوادث اليومية على
القول بالحركة السرمدية وتوارد الاستعدادات الغير
المتناهية الحادثة على المادة القديمة عند هذا القول
من وجوه اجوبة دليلهم وكذا الوجه في الوجه الخامس
قوله قلت هذا بديهية العقل اي الحكم بكون المقارن مع واحد
منها غير سابق على كل واحد منها بالزمان بل على بعضها
من بديهة الوهم لا من بديهة العقل كما زعمه المجيب فان تقدم
القديم على كل فرد من افراد الحادث لا يستلزم الا كونه

كالمادة الفلكية فانها تستعد لتوارد
الحركات السابقة الغير المتناهية
في جانب الماضي بقية للحركات اللاحقة
وكذا الحال في الحوادث اليومية فتامل
حتى يظهر ان الشيء اللازم من حدوث العالم
ببعض اجزائه تسلسل في الامور
المتعاقبة الغير المجتمعة والشيء
اللازم من حدوثه باسره الشيء
في الامور المجتمعة ويتم الدليل ويسلم
عن النقض وفيما مر من الشيء
رحمه الله من ان الشيء اللازم من
حدوث العالم بجميع اجزائه ايضاً يجوز
ان يكون على هذا الوجه اعني في الامور
المتعاقبة فتامل
انما احتاج الى هذه التفرقة دفعاً
لما يتوهم من ان هذا الوجه الرابع ايراد
على مقدمة لم يدعها المستدل في دليل
ولا مما يتوقف عليها صحة الدليل
والدفع ظ احمد
فحاصل هذا
الوجه ان تمامية هذا الدليل مبنية على
تحقق امر لو تحقق لزم ان لا يثبت المدعى
وهو قدم العالم ببعض اشخاصه
وحاصل الوجه الخامس ان مبنى تمامية
هذا الدليل بط ببرهان التضايف
بل بغيره من البراهين
جعل هذا اشارة الى قوله اذ ما كان مقارناً
مع واحد منها لا يكون ولم يجعل اشارة
الى المذكور قبل من قوله واما منافات
اه بقرينة قوله لان بداهة العقل فان
صاحب هذا الوجه الرابع انما ادعى بداهة
العقل في ذلك الحكم حيث قال وهذا
ظ بضرورة العقل تدبر
والحق انه لا منافاة بين ما زعمه المجيب
وما ذكره هذا الفاضل لانه اراد المجيب
من الكل هو الكل المجموعي وح يكون
الحكم على كل واحد بديهياً ببداهة العقل
لا الوهم فالنزاع بينهما لفظي في الحقيقة
فافهم



القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد من افراد
الحادث بخصوصه وهذا لا ينافي كونه مقارنا دائما للفرد
من افراده لا بخصوصه وهو المسمى عندهم بالفرد المنتشر
وبما قررنا ظهر ان الحالة التي يجب ان يتحقق فيها سبق القديم
على كل واحد من افراد الحادث هو زمان ما لا الزمان المعين
كما توهم حتى يلزم المنافات بين دوام المقارنة مع بعض
الافراد وبين السبق على كل فرد من افراد الحادث قوله
لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد
فان القديم الكائن على هذه الحالة لا يجوز ان يكون مقارنا
دائما للفرد المنتشر ايضا قوله فان الحوادث كما لا اول لها
لا اخر لها فان قدم الافلاك بموادها وامتناع العدم
وصورها ومطلق حركاتها وقدم مطلق الزمان وقدم
العناصر بموادها وامتناع انعدام القديم يقتضي حدوث
الحادث دائما على ما صرحوا به فان قلت ان اللازم من
كون الحوادث مما لا اخر لها كونها مما لا اخر له بمعنى انها لا تنتهي
الى حد تقف عنده بمعنى عدم وقوعها عند حد لا يمكن تجاوز
عنه بمعنى خروج جميعها الى الفعل وحصول افرادها الفعل

الغير المتناهية في شيء من الازمنة وهذا هو الحق دون الاول
على ما ضرح به في عدم تناهي مقدورات الله تعالى وعدم تناهي
الاعداد قلنا للمتفهم ان يقول على تقدير قدم العالم وابدية
الزمان تلك الحوادث الغير المتناهية حاصلة بالفعل
في الزمان بمعنى ان كل واحد من افرادها يكون حاصلا في جزء
من تلك الازمنة والحصول في الزمان اعم من ان يكون على سبيل
الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما سيصرح به الشارح المحقق
قال السيد الشريف قدس سره ان الماضي من الحركة موجود
في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والمستقبل
من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان
وان لم يكن موجودا في الحاضر والماضي من الزمان انتهى والحق
ان الممكنات الاستقبالية المتصفة بالوجود الخارجي متناهية
على ما سيصرح به الشارح المحقق وسنبينه بيانا واضحا قوله والدهر
وعاء الزمان قال بعض المتألهين ان الدهر محيط بالزمان
بمعنى انه لا يوجد جزء من اجزاء الزمان الا وهو مقرون به

فان الموجود من هذا النوع الغير
المتناهية متناه فان اجرى الدليل
فيه فلا يتخلف المدعى وان القدر
المعدوم منه فلا يجري الدليل فيه لانه
لا امتياز في المعدومات حتى يتصف
بعضها بالسابقية والاخرى بالمسبوقية
ويتصف بعضها بالانطباق والاولية
والثانوية بخلاف ما وجد ثم عدم فانه
يتصف فيه ذلك باعتبار الوجود

الوعاء بالفتح والكسر ...
سفاد قلت ... ويكون حمل كبي
جمع اوعية كلون كما يقال الوعاء
واحد الاوعية واوعى المرء والمتاع
جعله في الوعاء وفي الحديث يعني
او يعيه ... والله اعلم بما يوعون
في قلبهم من التكذيب
اختري



فيه باعتباره عيني وعنه ينجلي معنى قوله تناهيها الاول والآخر

وستر كون المجرد بلبس جلابيب ابدانهم المنخرطين في سلك

المجردات مشاهدين للحوادث الآتية في الازمان الآتية

ثم لا يخفى انه اذا سلم تمامية الدليل اه دفع لما يقال التحريرة

التسر في الامور المتعاقبة ليس لعدم وجود السلسلة ولا لامتناع

التطبيق فيها بل لعدم جريان المحذور اللازم من التطبيق فيها

وهو اما تناهي السلسلة على تقدير تناهيها او مساوات

الجزء للكل بل الكم مطلقا اي سواء كان منفصلا وهو العدد

او متصلا كالمقادير وهي الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان

يابى عن قبول مساوات جزئه للكل وذلك لان طبيعة الكم

من حيث تقتضي القسمة الى الاجزاء المتباينة التي يزداد هو

بازديادها وينقص بانتقاصها فيكون عدم ازدياده بازدياده

منافيا لمقتضى طبيعته فكون الكل المشتمل على الزائد بالنسبة الى

اجزائه مساويا للجزء يكون مما يأباه تلك الطبيعة وبما ذكرنا

ظهر ان امره بالتأمل اشارة الى الدقة لا الى عدم الصحة ق و

قد سبق انفا حال الشرط الاول من انه لا يشترط اذ مقتضى الدليل

عدم جواز وجود الآحاد الغير المتناهية اصلا لا على سبيل الاجتماع

الاجتماع ولا على سبيل التعاقب لعدم ثبات ما حاصله انه لا بد
لجريان الدليل من وجود الاحاد مجتمعة متمايزة ليصح اتصافها
بالتقدم والتأخر الذين هما متضايفان لا يمكن انفكاك احدهما
عن الاخر اصلا اى لا خارجا ولا ذهنا اذ لو كان وجودها الخارجي
متعاقبة منقضية بعضها عن بعض اخر لم يكن شيء منها متصفا
بالتقدم ولا بالتأخر ضرورة اقتضاء تحقق كل منهما تحقق طرفيه
حين تحققه ولما وجودها في الذهن فالاجمالي منه لا يحصل الامتياز
الذى لا بد للتطبيق والتفصيلي لا يقدر عليه الذهن ضرورة
عدم الابتناء على التفصيل اقول هذا ظاهر الفساد اما اولا فلانه
على تقدير تمامه يدل على عدم تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض
وهو خلاف ما اتفقوا عليه اذ وجودها الاجمالي الواحد في
الذهن لا يكفي للاتصاف بهما ولا على وجودها فيه تفصيلا
لعدم اقتدار الذهن على الاحاطة بما لا يتناهى مفصلا بل
يدل على نقيض ما ادعاه من جريان الامور الغير المتناهية
المتعاقبة كما لا يخفى اذ لا معنى لتعاقبها الا كون وجود بعضها
مقدما على وجود بعض اخر غير مجامع معه واما ثانيا فلان
عدم اتصافها بالتقدم والتأخر الزمانيين انما يتصور

من ترتب الاحاد بالتقدم والتأخر وهما متضايفان لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر خارجا وذهنا فاذا كان الاحاد الغير المتناهية مجتمعة في الوجود كان التقدم والتأخر بينهما ايضا مجتمعين غير منفك احدهما عن الاخر وذلك لا يمكن تحقق التقدم والتأخر الا بتحقق موصوفيهما فان كان تحقق الاحاد الغير المتناهية على سبيل التعاقب لم يكن تقدماتها وتأخراتها مجتمعة في الخارج بالضرورة ولا في الذهن لعدم اقتدار الذهن على احاطة ما لا يتناهى فيلزم كون التأخرات منفكة عن التقدمات هكذا نقل هذه الافادة

فاذا لم يكن شيء منها متصفا بهما لم يكن بين الاحاد ترتب لان الاشياء اذا لم تتصف بالتقدم والتأخر لم تكن مترتبة واذا لم يكن مترتبة لم يلزم من تطبيق اول احدى السلسلتين باول الاخرى انطباق البواقي على التفصيل والتطبيق بهذا الوجه بل ينطبق كل واحد من الامور الغير المتناهية على ... فانه يتصور ذلك ...

لان اجزاء الزمان متعاقبة منقضية بعضها بعد بعض فلا يكون عند وجود بعض وجود بعض اخر فلا يجتمع وجوده خارجا مجتمعة متمايزة بالتقدم والتأخر على ما قلت اتصافها بالتقدم والتأخر على ما قلت فلا يكون تقدم بعضها على بعض ... لان الذهن يدرك الشيء بجميع اجزائه ... وهو لا يقدر على تلك الاحاطة ... كونه حادثا ...

بان يتحقق موصوف احدهما في زمان تحقق موصوف الاخر
او بان يتحقق موصوف احدهما ولم يتحقق موصوف الاخر اصلا
واما تحقق موصوف احدهما في زمان سابق وتحقق موصوف
الاخر في زمان اخر فحقق المتقدم والتاخر الزمانيين لا لمنافي لهما
على ما لا يخفى وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي
نفوس الناطقة المجردة القائلون بقدم العالم النافون
للتناسخ قالوا بقدم نوع الانسان وتعاقب افراده الى غير
النهاية وبقاء نفوسها الناطقة بعد المفارقة عن الابدان
بل لهم ان يدفعوا ذلك اي ليس لهم ان يدفعوا جريان الدليل
في الاحاد الغير المترتبة الغير المتناهية بان يدعوا عدم كفاية لا
جالي في غير المترتبة وكفايته في المترتبة فان هذا الادعاء تحكم
بل لهم ابدا فعوا ذلك بانه لا يظهر في السلسلة الغير المترتبة
انتقال الزيادة الى طرف اللا تناهي لجواز ان تكون تلك الزيادة
مستقرة في الاوساط غير منتقلة عنها الى طرف فهو لذلك لعدم
اتساق نظامها بخلاف السلسلة المترتبة فانها لاتساق نظامها
لا تستقر الزيادة في الاوساط بل تنتقل بمجرد تطبيق المبدا
على المبدا الى الطرف المقابل فيظهر الانقطاع قوله والمجموع الذي

وأما القائلون بالتناسخ فنوع الانسان عندهم وان كان قديما عندهم ايضا وافراده متعاقبة الى غير النهاية لكنهم لم يقولوا بعدم تناهي نفوس الناطقة بل قالوا بتناهيها لجواز ان النفوس حالة في ابدان غير متناهية متعاقبة فافهم محرره



الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات دفع لما يورد ههنا من ان

اللازم من التطبيق بين المجموعات انما هو تناهي المجموعات لا تناهي

عنوانات الاحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهي احاد المجموع الاول

كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على احاد غير متناهية ووجه

الدفع انه يلزم تناهي احاد المجموع الاول ايضا وذلك لان

المجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكونه لا محالة مجموعا

لا يكون بعده مجموع اخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات العدد

في السلسلة وفي المجموع الاول ينتهي بعدة متناهية الى الاثنين

فيكون المجموع الاول متناهيا فينطبق السلسلة المبتدأة

من الواحد فينتهي المجموع الذي لا يكون فوقه مجموع اخر فيكون

احاد ذلك المتناهي اليه متناهية ايضا قيل سيجيء في

ابطال الغير المتناهي وجه لا يحتاج الى التطبيق وامثاله

وهو ان يقال لو وجد الامور الغير المتناهية مترتبة

او غير مترتبة لا بتحاد ونقل العلة من الواحد في الكثرة

من الغير المتناهي فمراتب التزايد والتناقص يجب ان يكون غير

متناهية مع انها محصورة بين الجملة الغير المتناهية التي

هي الحاوي وبين الواحد انتهى اقول للدلو فلهذا الوجه نفس

المعلوم ان الجملة الغير المتناهية التي هي المحل ليست طرفا
لسلسلة مراتب التزايد والتناقص فان تلك المراتب عارضة
للمجموعات الغير المتناهية التي هي اجزاء المحل فكما ان المحل لا يكون
طرفا لاجزائه كذلك لا يكون طرفا لعوارض اجزائه ولعل منشأ
هذا القول توهم كون المحل هيهنا وقعا في امتداد سلسلة الاجزاء
المتزايدة بعضها على بعض الى غير النهاية فتوهم انه طرف السلسلة
وظاهر انه ليس كذلك بل هو مشتمل عليها مندرج كل واحد منها
فيه وايضا فعدم التناهي ليس الا باعتبار عدم تناهي
اجزاء المتزايدة بعضها على بعض وعدم انتهائها الى حد وبعد
القول بعدم تناهي مراتب التناقص في السلسلة المفروضة بط
قطعا كيف وهي منتهية من جهة التناقص والتنازل الى حد
لم يتجاوز عنه كما اعترف به هذا القائل وجعل مبني دليله ولعل
منشأ هذا القول توهم استلزام كون عدد النواقص غير
متناهية لكون مراتب تناقصها غير متناهية مع عدم علاقة
الاستلزام بينهما او قياس السلسلة المفروضة بالاجسام
القابلة للانقسامات الغير المتناهية على سبيل التناقص
عند الحكماء النافين للجزء الذي لا يتجزى وتركب الاجسام

يمكن ان يوجه كلام القائل بان يقال التزايد
والتناقص متضايفان ولما كان اصل
الدعوى عدم تناهي مراتب التزايد يلزمه
تناهي مراتب التناقص والا لم يكونا متضا
يفان فلذلك قال ان مراتب التزايد و
التناقص يجب ان يكون غير متناهية لانه
مرضي له هكذا قرره استاذنا على الكوراني
قلنا التزايد و
التناقص الزيادة و
النقصان المتضايفان لا التزايد و
التنازل بمعنى التناقص

ق
اقول الحق ان نسبة التوهم الى القائل متجه
فان مراتب التزايد اذا كانت غير متناهية
كما اعترف لزم ان مراتب التناقص ايضا
غير متناهية كيف لا والتزايد والتناقص
متضايفان والمتضايفان متكافيان
كما حقق في الشرح مفصلا ومنشأ غلطه جعل
الواحد طرفا للسلسلة وذلك لا يستلزم
تناهي مراتب التناقص وانما يستلزم
لو وجدت مرتبة هي ابلغ المراتب في
تنازلها وذلك في غير التناهي ممنوع

فان استقر فوجود النواقص الى الابتداء
بالواحد متصاعدا انما يعتبر تنازلا
في مراتبه الى الواحد حدا الرجحى
بين السلسلة الموقوف وبين عدد
النواقص حتى يستلزم السلسلة الموقوف
كون عدد النواقص غير متناهية
فان التناقص في مقابلة التزايد ينتهي الى
الواحد في اي مرتبة اعتبرناها بخلاف
النواقص فانها تقابل الزوائد في



منها مع ظهور الفارق قوله فان قلت انما يلزم ما ذكر من جواز
اجراء الدليل في التقريرين وترتب الاستحالة عليه لو كان العدد
مركبا من الاعداد التي تحته اذ لو لم يكن مركبا منها لم يكن هناك
مجموعتان لا تحقق الاثنين والثلاثة وما فوقهما فلا يتصور هناك
التطبيق قوله فيتعدد تمام ماهية الشيء الا ان مجموع اجزائه المأخوذة معا واحد وذلك
في وجوده فلو كان العشرة مركبة من جميع الاعداد التي تحتها كان
مجموع الخمستين اللتين تحتها تمام ماهيتها ضرورة كيفياتها في
حصولها وكذا كان كل واحد من مجموع الاربعة والستة ومجموع
الثلاثة والسبعة ومجموع الاثنين والثمانية ومجموع الواحد والتسعة
تمام ماهية لها لما ذكرنا بعينه وظاهر ان كل واحد من تلك المجموعات
مخالف ومغاير لما عداه فتركيبها من جميعها ملزوم لكونها متعددة
الماهية وعاقبة ما ظهر انه لا يتوجه ما قيل من انه لا يلزم من
تركبها من جميع الاعداد التي تحتها كونها ذا ماهيات متعددة
بل اللازم من ذلك تركبها من امور مختلفة الحقيقة كالحيوان
المركب من العناصر الاربعة المختلفة الحقيقة وانما يلزم تعدد
ماهيتها اذا كانت مركبة تارة من خمستين بخصوصهما وتارة
من اربعة وستة بخصوصهما وهكذا انتهى وانما قلنا انه لا

استحالة في كون الشيء الواحد ذا ماهيات متخالفة اذ لو كانت
تلك الماهيات مشتملة بعضها على بعض على سبيل التداخل كما فيما نحن
فيه فيحتاج الى اخر لا يخفى ان الشارح المحقق كما لا يخفى صرح بكون
كل مرتبة من الاعداد نوعا اخر متميزا عن سائر المراتب بخصوص
المادة فقط لا بصورة متغايرة بعددها فيكون دخول الواحد
في العدد وهو بعينه دخول الاعداد التي تحته قيل فتح لي وجه في
العدد يجب ان يكون له صورة نوعية وراء الوحدات وذلك لان
الوحدات يصدق عليها انها وحدة اذ كل كلي كما يصدق على واحد
من افراده كذلك يصدق على كثير منها على ما حققه الشيخ العلامة
في حواشيه في شرح التجريد وظاهر ان ما يصدق عليه الوحدة
لا يصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلا يكون
الوحدات بنفسها عددا وكما منفصلا بل لا بد لها في ذلك من
صورة نوعية وثبت وجوب كل عدد ذا صورة نوعية انتهى
خلاصته اقول وانت خبير بانه لا منافاة بين صدق الوحدة
على الوحدات وبين صدق الكم عليها اذ صدق الوحدة عليها
انما هو بقيد الكثرة اعني انها وحدات كثيرة على ما حققه الشيخ
في حواشيه على شرح التجريد فظاهر ان صدق الوحدة عليها بهذا



القيد لا ينافي صدق الكم عليها باعتبار كونها عددا او كما متصلا
بل يحققها كما لا يخفى وانما المنافي لهما كونها واحدا بقيد الوحدة
وليس كذلك قوله ويكون هذا من خواص الكم المنفصل اي ويكون
كون كل مرتبة من مراتب الزيادة والنقصان فيها اخر بسبب ازدياد
الاجزاء المادية ونقصانها من خواص الكم المنفصل فان مراتب
الاجزاء المقدارية التي اشتملت عليها اقسام الكم المتصل من
الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان غير مخالفة بالماهية
لما تقرر عندهم ان القسمة الفرضية في المقادير المتصلة انما
تكون الى اجزاء متساوية في الماهية صرح بذلك العلامة
في حواشي شرح التجريد في بحث العلة والمعلول قوله ثم عدم
تركب العدد من الاعداد التي تحته آه يعني انه لا حاجة لنافي اجزاء
هذا الدليل على التقديرين المذكورين الى التزام كون العدد مركبا
من الاعداد التي تحته واثبات عدم كون مراتب الاعداد ذا
صورة نوعية بل يكفينا فيه كون موضوع العدد مركبا مما تحته
من المعدودات المعروضة لتلك الاعداد اولا يتوجه على هذا
التركيب المنع المتوجه على تركب الاعداد مما تحته فانا نعلم بالبديهة
ان مجموع زيد وعمرو اعني معروض الهيئة الاثنينية الذي لا صورة

نوعيته لم قطعا مغاير المجموع زيد وعمرو وخالد اعنى مروض الهيئة

الثلثة وغير خارج عنه فيكون جزء منه ولا يتوجه ايضا منع كون

تلك المروضات موجودة فانه مكابرة مخالفة لحكم العقل على ما

سيجيء وعلى مجموع اب ج د ولهما يكن مجموع اب ج موجود

في سلسلة العلل مغايرا لكل واحد واحد من الاحاد كما انا

اختاره بعض المحققين وجه على ما فصلناه في بعض رسائلنا

وهو رسالة القديمة في اثبات الواجب حيث قال فيها انه يكون

ان يكون ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع و

هو معلول لما قبله بمرتبة الى غير النهاية وهكذا انتهى فلو لم

يكن مروض العدد مركبا من المروضات التي تحته ولم يكن

تلك المروضات موجودات اخر مغايرة لكل واحد واحد من

احاد التي لما كان لتجويزهم في البرهان كون الجزء علة للمجموع

وجه ولما كان لاختيارهم في القدح فيه كون جزئه الذي هو

ما فوق المعلول الاخير علة للمجموع وكونه معلولا لما قبله

وهكذا الى غير النهاية ايضا وجه هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام

وما يتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد له اشارة الى رد

ما زعم صدر المدققين من انه اذا لم يعتبر مع الاحاد الهيئة



الهيئة الاجتماعية والجزء الصوري لم يكن هناك موجود آخر
فلا يكون معروضات الاعداد التي تحت عدد موجودة فلا
الدليل الثاني من التقديرين المذكورين في الاعداد الغير المترتبة
ووجه الرد ان العقل يحكم بالبديهة انه اذا وجد اثنان كزيد
وعمرو يكون هناك موجود ثالث وهو مجموع زيد وعمرو اعني معروض
الاثنينية ضرورة وجود الكل اي عند وجود جميع اجزائه فكذا
اذا وجد ثالث كزيد وعمرو وخالد يكون هناك موجود رابع وهو
مجموع زيد وعمرو وخالد اعني معروض الثلثية وهكذا فاذا وجد
امور غير متناهية يكون معروضات الاعداد الغير المتناهية
موجودة فيها فيجري فيها الكل وههنا شبهة مشهورة لا بد
من التعرض لها وهي انه اذا كان وجود الاثنين مستلزما
لوجود امر ثالث هو معروض الاثنينية وكذا اذا كان وجود
الثلث مستلزما لوجود امر رابع هو معروض الثلث وهكذا
الى غير النهاية لزم ان يكون وجود الاثنين مستلزما لوجود
اعداد غير متناهية وذلك لان وجود الاثنين يكون مستلزما
لوجود معروض الثلثية ووجود معروض الثلثية يكون مستلزما
لوجود معروض الاربعة وكذا الى غير النهاية فيكون وجود الاثنين

مستلزما لوجود الموضوعات الغير المتناهية لان المستلزم المستلزم
للشئ مستلزم لذلك الشئ افيد في الجواب ان وجود الامر الرابع
الذي هو معروض الثلثة اعتباري محض لا تحقق له في الخارج اصلا
لانه حصل من اعتبار كل واحد من احاد الاثنين فيه مرتين مرة
بالانفراد ومرة في ضمن الاثنين وعندهم ان الموهوم الحاصل من
اعتبار امر فيه مكررا يكون اعتباريا محضا انتهى اقول وانت
خبير بما فيه فان القدح بوجود الامر الرابع في الخارج ليس باعتبار
انه كذلك في الواقع بل باعتبار انه لازم مما ذكر من ضرورة
وجود الكل عند وجود جميع اجزائه ومن وجود الاثنين مستلزما
لوجود معروض الثلثة وظان كون الرابع اعتباريا محضا
في الخارج لا يقدح في لزوم كونه موجودا فيه مما ذكرنا فقال
الحق في الجواب ان يخصص الاجزاء في المقدمة الضرورة القائلة
بوجوب وجود الكل عند وجود جميع اجزائه بالاجزاء التي
التي يمكن انفكاك كل منها عما سواه في الذهن فظان اجزاء
الرابع ليست من هذا القبيل ضرورة امتناع تصور كل
منفكا عن الجزء الاخر فان قلت فعلى هذا ما ذكرت اي من بطلان
الامور الغير المتناهية مطلقا يلزم ان يكون معلومات الله

275

الله تعالى متناهية اى بحسب وجودها فى علم الله تعالى فيكون معلومات

الله تعالى متناهية كعلمنا قوله والا اى وان لم يكن معلوماته تعالى متناهية

بحسب هذا الوجود بل كانت غير متناهية بحسبه انتقض البرهان

اى بكونها غير متناهية وتخلف مقتضاه عنه فان مقتضاه بطلان

الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت موجودة فى الخارج او

فى العلم هكذا ينبغى ان يقرر هذا الكلام قوله وتحقيق علمه تعالى يقتضى

بسطا فى الكلام قد حققناه فى رسالتنا فى اثبات الواجب تعالى

وصفاته العلى وبسطناه هناك بسطا تاما فليرجع اليها قوله فان

قلت معلوماته تعالى غير متناهية وذلك لاحاطة علمه تعالى بالممكنات

الغير المتناهية الموجودة والمعدومة قوله يكفى الممكنات المتصفة

بالوجود الخارجى متناهية يشير بهذا القيد الى ان جريان التطبيق

فى المعلومات انما يتأتى اذا كانت غير متناهية بحسب الوجود ولا

يكفى فيه كونها غير متناهية بحسب ذواتها وانفسها فكون

الممكنات الغير المتناهية المعدومة معلومة له تعالى لا ينقض هذا

البرهان قوله فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقفة

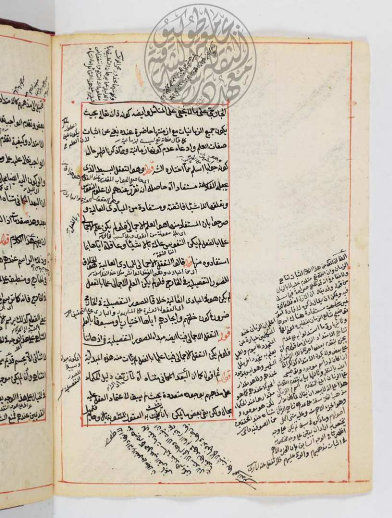
عند حد يعنى ان عدم وقوفها عند حد لا يقتضى كونها غير متناهية

بالفعل وذلك لان عدم وقوفها عند حد لا يقتضى كونها متجددة

دايما بمعنى عدم كون الاوقات الاتية الابدية خالية عن تجدد
متناهية منها وظاهر ان دوام كونها متجددة بهذا المعنى لا يقتضي كون
كل واحد من احادها الغير المتناهية متجددة بالفعل بل انما يقتضي
ان يكون بعضها متجددا بالفعل والمستلزم لبلوغ مجموع الاحاد
بالوجود الخارجي مبلغ اللاتناهي هو الاول دون الثاني بخلاف
ما اذا كان العالم قديما ولم يكن للحوادث المتصفة بالوجود الخارجي
مبدأ فان تجددها في جانب المبدأ يكون بتجدد كل واحد من احادها
الغير المتناهية الماضية بالفعل فيكون مجموع الاحاد المتصفة بالوجود الخارجي
بالغا مبلغ اللاتناهي فيجري فيها التطبيق خذ هذا البيان وعده من
الزوايد قوله وفيما ذكرناه وهو جواز كون علمه تعالى اجماليا وواحدا
متعلقا بالمعلومات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة في الخارج
المتحدة في الوجود عنده ويجب علمه تعالى مخلص عن ذلك وهو لزوم
كون التعلق بين العالم وللمعدوم الصرف وجه الخلاص هو ان تعلق
علمه تعالى بالمعلومات المعدومة في الخارج على هذا لا يكون تعلقا
بالمعدومات الصرفة بل يكون تعلقه بها تعلقا بالموجودات الذ
المتحدة في الوجود قوله فيلزم المحذور وهو عدم كون الله تعالى
عالما في الازل بالحوادث قوله وقد حقق في موضعه ان العلم الالهي



الاجمالي علم بالفعل قيل ما حاصله انه لا حاجة في الجواب عن لزوم كون العلم
الله تعالى متناهية الى التزام كون علمه تعالى بها علما اجماليا حتى يحتاج
الى اثبات كونه تعالى عالما بالفعل بل يكفي ان يقال كما ان ذاته تعالى لا يدخل
تحت تصرف الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده مع جميع الزمانيات
كل في وقته ونسبته الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية
اضافية كانت او حقيقية فتعلق الاضافية الازلية تعلقا ازليا
بوجود المعلومات فيما لا يزال كما يقول القائل بان علمه تعالى حضوري
ان جميع المعلومات حاضرة عنده من الازل الى الابد كل في وقته
والحضور بل الاحضار اضافي وهذا الجواب من سانح الوقت
ولعل هذا اسلم مما اختاره الشارح من ان علمه تعالى اجمالي لما فيه
ما فيه انتهى اقول هذا السانح لا يصلح للجواب اذ فيه اعتراف بما يدعيه
السائل من عدم وجود الامور الغير المتناهية مطلقا في الازل
بناء على ادعاء كون المعلومات والحوادث اليومية الغير المتناهية
الموجودة في الخارج في ازمنة غير متناهية موجودة حاضرة كل منها
جميع اجزائها انفرها عنده تعالى ازلا وابدا اذ حضور المعدوم
الصرف بنفسه عنده تعالى بديهي البطلان فضلا عن حضوره
ازلا وابدا بل بناؤه على ادعاء اجتماع تلك الاجزاء في الوجود



الخارجي على ما لا يخفى على المتأمل وايضا كونه ذاته تعالى بحيث
يكون جميع الزمانيات مع ازمنتها حاضرة عنده يغني عن اثبات
صفات العلم وادعاء عدم كونها زمانية وما ذكرنا ظهر حال
كونه جوابا اسلم مما اختاره الشارح **قوله** وهو التعقل البسيط الذي
يجعله الفلاسفة مستفادا آه حاصله انه تقرر عندهم ان علوم النفوس
وتعلقها للاشياء فائضة ومستفادة من المبادي العالية و
صرحوا بان المستفاد منها هو العلم الاجمالي فلو لم يكن علم الاجمالي
علما بالفعل لم يكن النفوس عالمة بالاشياء وعاقلة اياها بما
استفادوه منها **قوله** قاله التعقل الاجمالي للمبادي العالية هو الخلاق
للصور التفصيلية في الخارج فلو لم يكن العلم الاجمالي علما بالفعل
لم يكن هذه المبادي العالية خلاقا للصور التفصيلية في الخارج
ضرورة كون خلقهم وايجادهم اياها اختياريا ومسبوقا بالعلم
قوله التعقل الاجمالي فينا ايضا مبدا للصور التفصيلية في اذهاننا
فلو لم يكن التعقل الاجمالي فينا علما بالفعل لم يثبت منه هذه المبدائية
قوله ثم اقول لما كان البعد الجسماني متناهيا آه لما زيف دليل الحكماء
على مذهبهم بوجوه متعددة بحيث لم يبق لاعتماد العقل عليه
مجال ولكن بقي بعض ما يمكن ان يثبت به العقول المتغيرة بالة وهم فتمثيل



فتميل الى مذهبهم كالامتداد الزماني وتقدم بعض اجزائه على
بعض وتقدم الواجب تعالى عليه اراد ان يبين حال ذلك
الامتداد وكيفية تقدم بعض اجزائه على بعض وتقدم
الواجب تعالى عليه على وجه لا يبقى للتشبث به وباحواله
والركون اليه ايضا مجال فمهد بذلك مقدمات وقال كما
ان البعد المكاني متناه وان ما ذكرنا اشار بقوله فيما
بعد وهذه مقدمات اذا لاحظها الذكي اه وهكذا ينبغي
ان يفهم هذا الكلام قال الا اذا كان له راسم موجود
وذلك الراسم عندهم هو الآن السيال الذي هو موجود
في الخارج ومنطبق على الحركة التوسطية الموجودة
في الخارج فانه كما ترسم الحركة التوسطية في الخيال الحركة
بمعنى القطع كذلك يرسم الآن السيال هذا الامتداد الغير
المتناهي على هذا الوجه في الخيال وظاهر ان هذه الحركة التوسطية
لا تتاتى الا بجسم قديم متحرك بها فهذا الامتداد الغير
المتناهي وان لم يكن موجودا في الخارج لكن ارتسامه
في الخيال على هذا الوجه يقتضي وجود الحركة والمتحرك
القديمين عندهم فمنع الشارح رحمه الله في الحقيقة

منع لهذا الاقتضاء و اذا كان الزمان متناهيا لم يكن شيء

قبل اى قبلية زمانية لا لاجل ان الزمان غير متناه فلا يتصور

كون شيء قبله بل لاجل انه لا يكون ح قبل زمان يوجد القبلية

فيه ويتقدم بسبب وجوده فيه عليه قوله المكان غير متناه اى

عدم كون شيء من الخلاء والملاء عندهم فوق المحدد للجهات

الذى هو فلك الافلاك ليس لاجل ان المكان وهو البعد

والفضاء غير متناه ضرورة كون الابعاد متناهية

عندهم بل لاجل انه لا فوق هناك فان الفوق انما يتحدد

ويتعين بالمحدد و سطح المحدب كما ان التحت انما

يتحدد بمركزه الذى هو مركز العالم الجسمانى التحتانى

قوله فالله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان اى ليس تقدمه

تعالى تقدما زمانيا يستلزم هذا ان يكون قبل كل زمان

زمان ويكون الزمان ممتدا الى غير النهاية وذلك لما

مر من كونه تعالى متعاليا عن الزمان غير واقع فيه قوله

لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون اثبت

المتكلمون قسما اخر من التقدم مغايرا للاقسام الخمسة

المشهورة وذلك كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض


بعض فانه تقدم لا يجامع المتقدم مع المتاخر وليس زمانيا لعدم
وقوع المتقدم والمتاخر في الزمان ولا بالعلية ولا بالطبع لكون
الزمان متصلا واحدا وكون اجزائه متساوية في الماهية
وعدم اولوية علية بعضها على بعض من دون العكس ولا بالشرف
لتشابه اجزائه في الفضيلة ولا بالرتبة لعدم ترتب اجزائه
حسا ولا عقلا ومن ذلك امكنهم القول بحدوث الزمان و
تقدم الواجب عدمه عليه واما الحكماء فقالوا ان هذا التقدم
تقدم زماني عارض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها
بواسطة وقوعه فيها فعدم الزمان لكونه غير زماني لا يتصور
تقدمه على وجوده والا لكان قبل وجود الزمان زمان وانه محال
اي العدم الطاري على الوجود له يعني ان الفناء ليس عبارة
عن العدم مطلقا سواء كان عدما سابقا او لاحقا والا لكان
اثبات كون العالم حادثا مغنيا عن اثبات كونه قابلا للفناء
ولما امكن ايضا اختلاف المتكلمين القائلين بحدوثه في
وقوع فنائه بل هو عبارة عن العدم اللاحق ولذا امكنهم
الاستدلال عليه بان العدم اللاحق كالعدم السابق فاصح
عليه احدهما صح عليه الاخر خلافا بل هو هالك ازلا وابدا في



الاشيا المحسوسة ليست الا كالموجودات التي تحصل بعكوس شخص
واحد في مرايا متعددة او كالموجودات التي للشيء المرتسم في الحباب
المتعددة او كالاظلال المرئية في مقابلة الاضواء على ما قال بعض
العارفين كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس في مرايا او ظلال
وحاصل ما اتفق عليه العارفون هو ان جميع الممكنات هالكة لا
وجود لها حقيقة انما الموجود بل الوجود هو الله تعالى
يتجلى فيها كتجلي الشخص الواحد في المرايا المتعددة وليس لها جهة
في الموجودية سوى هذا التجلي فيها ومن هذه الجهة يطلق عليها
لفظ الموجودات وقال البيضاوي رحمه الله عند قوله تعالى
كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ولما
الموجودات وتمحضت وجوهها وجدتها باسرها فانية في حد
الا وجه الله تعالى اي الوجه الذي يلي جهته انتهى ثم اشار
الى مسئلة اخرى اي غير متعلقة بالعالم او عدمه
الحق فقال المجتهدون وهذا الاجماع بعض المجتهدين في الا
الاولين قال كذلك تنبيها على ذلك قوله فهي هاهنا تعليلية لا
ظرفية اذ لا معنى لكون النظر في نفس معرفة تعالى على انه غير
واجب اصلا اتفاقا وقوله كما في قوله عم عذبت امراة في هرة



فهو اى لاجل جس هرة اشارة الى ما يصح هنا حمله على التعليل

قوله لان البساطة العقلية تحتاج الى البرهان يعنى ان المانع من

التحديد انما هو البساطة العقلية دون الخارجية والثابت بر

بالبرهان هو البساطة الخارجية دون العقلية فيجوز كونه

تعالى مركبا من الاجزاء العقلية وتحديده بها قال الشارح رحمه الله

فى بعض تصانيفه ويمكن ان يستدل على نفى التركيب الذهنى

بان وجود الجنس والفصل واحد فى الخارج وهما متعدد فى الذهن

اما الاول فلصحة الحمل واما الثانى فظاهر فوجودهما لا يكون

عينهما وقد ثبت ان وجود الواجب عينه فلا يجوز كونه مركبا

هذا من سوانح الوقت فتدبر فيه انتهى ولما كان بناء هذا

الاستدلال على المقدمات التى كان للبحث فيها مجال وذلك لانه

يمكن ان يقال ان تعدد الجنس والفصل وتميز كل منهما عن الآخر

انما هو فى العقل فقط لما تقرر انهما متحدان فى الخارج ذاتا

ووجودا فيجوز ان يكون وجودهما عينهما بهذا الاعتبار

فلا ينافى ذلك ما ثبت من وجود كون الواجب عينه اشار الشارح

اليه بقوله فتدبر فيه واشار ههنا الى احتمال كونه مركبا من الاجزاء

العقلية وجواز التحديد بها قوله اذ لا دليل على امتناع افادة

الكنه في شيء من المعاد بل يجب ان يكون لبعض العرضيات علاقة
مع معروضه بحيث ينتقل بها الذهن من ذلك العرض الى معروضه
ما حققه الشارح رحمه الله من ان تصور الشيء بالوجه ليس تصور لذلك الشيء
حقيقة لا ينافي ذلك الجواز ان يكون تصوره بعنوان التصور و مستلزما
لم يكفي في تصور المعقولات بالنسبة الى تصور لعلّه نها الحقيقة قوله
فربما يحصل بالبداهة بعد تهذيب النفس بالشرايع الحقة وتجريدها
عن الكدورات البشرية والعلايق الجسمانية اقول قد يستدل
على امتناعها بانه لا شك في انه تعالى اشد تجردا و تنزها من
جميع النفوس المجردة البشرية وغيرها ملكية كانت او غيرها و
لا شك ايضا في ان ما هو انقص تجردا و تنزها لا يتمكن من ان
ينال و يعرف كنه ما هو اشد تجردا و تنزها منه فانه كما لا يمكن
للماديات ادراك المجردات كذلك لا يمكن لما هو انقص تجردا
ادراك كنه ما هو اشد تجردا منه فان الانقص كالمادي بالنسبة
الى الاشد يظهر ذلك لمن تصفح في مراتب ادراك الحواس الظاهرة
والباطنة والنفس اذا تقررتا هاتان المقدمتان فنقول كل نفس
من النفوس انقص تجردا و تنزها من شيء هو الواجب تعالى
وكلما هو انقص تجردا و تنزها من شيء يمتنع عليه ان يعرف ذلك الشيء



الشيء بالكنه فكل نفس يمتنع عليها ان يعرف الواجب تعالى بالكنه فانبئ عن تحقيق
ما قلنا خطاب النبي عم في هذا المقام بلفظ السبحان المنبئ عن تنزيهه تعالى
بالتنزه عن الاعيان وعن كونه مانعا عن العرفان وبصدقه جعل الصديق
رضي الله عنه سبب عدم الحصول العجز قوله قال الصديق رضي العجز عن درك
الادراك الذي هو اعم من الادراك التبعة واقصى قعر الشيء قال ابو الليث
الدرك اقصى قعر الشيء كالبحر ونحوه انتهى فعلى هذا المراد بدرك
الادراك اقصى مراتب الادراك وهو ادراكه تعالى بالكنه فالمعنى
ان عجز العقول عن ادراك كنه الواجب وامتناع حصوله لها ادراك
لها اياه تعالى بعنوان يمتاز هو بهذا العنوان عن جميع ما سواه
وهو انه يمتنع ادراك كنهه بخلاف ما سواه خذ هذا البيان وعده
ايضا من سوانح الزمان قوله ويل لمن لاكها بين لحييه الحديث اي ويل
لمن مضغ وعلك الايات التي هي دلائل معرفة الله تعالى بين جانبي
فمه ولم يتفكر في شيء منها وتلك الايات والعلامات الدالة على
معرفة الله تعالى هي السموات بما فيها من عجايب الفطرة ودقايق
الحكمة التي تحير الواقف عليها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا و
الارض بما فيها من عجايب الخلقة وظهور اثار رحمته من احيائها
بتفجير العيون واخراج انواع حبوب الماكولة والازهار الملونة

والنبات المتعلقة والجنات الملتفة وغيرها اذ يتوصل بصحيح النظر في

كل منها الى اثبات الصانع تعالى وصفاته العلى من الوجوب والوجود

والحيوة والعلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات

فبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذه الادلة كلها انما تدل على ان النظر

واجب اما ان النظر في وجوده ووجوبه بالتفصيل الذي مر ذكره فلا دلالة

عليه في هذه الاثار انتهى وذلك لان هذه الاثار ليست دلائل وجوب

النظر اصلا بل هي دلائل معرفة الله تعالى التي يتوصل بصحيح النظر

في كل منها اليها على ما بينا ودليل وجوب النظر فيها هو الامر بالنظر

فيها بقوله تعالى فانظروا الى اثار رحمة الله وقوله تعالى انظروا ماذا

في السموات والارض فلان كلا من هذين الامرين للوجوب على ما

ظهر من ايعاده على ترك الفكر فيها فقد اشتبه عليه المطلب

والمدعى في هذا المقام فيظن من قول الشارح والمراد بمعرفته ههنا التصديق

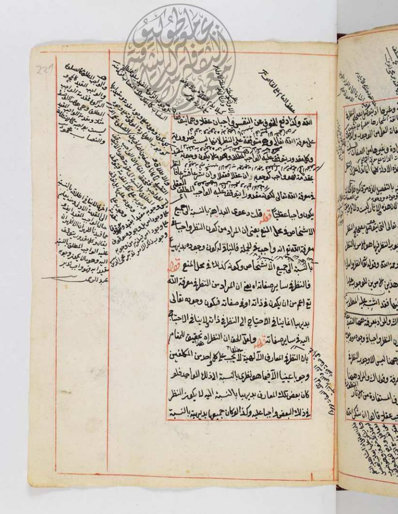
بوجوده الخ ان المدعى ههنا هو كون النظر واجبا في وجوده ووجوبه

وساير صفاته وليس كذلك اذ المدعى ههنا ليس الا وجوب النظر في

دلائل معرفته تعالى لتحصيل تلك المعرفة وقول الشارح والمراد ههنا

التصديق بوجوده الخ بيان للمعارف المستفادة من الاثار المنظورة

فيها فتدبر لان شكر المنعم واجب عقلا قالوا ان شكر الله



الله وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان
على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية
وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق وهو ما لا يكون وجوبه مقيدا
بمقدمة فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا
في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي
يكون واجبا عقليا قوله قلت دعوى البداهة بالنسبة الى جميع
الاشخاص في محل المنع يعني ان المراد من كون النظر واجبا في
معرفة الله تع انه واجب في الجملة فالبداهة لكون وجوده بديهيا
بالنسبة الى جميع الاشخاص وكونه كذلك في محل المنع قوله
فالنظر في ساير صفاته اه يعني ان المراد من النظر في معرفة الله
تع اعم من ان يكون في ذاته او في صفاته فكون وجوده تعالى
بديهيا اغنانا في الاحتياج الى النظر في ذاته لا اغنانا في الاحتياج
اليه في ساير صفاته قوله ولعل الحق ان النظر اه هذا تحقيق للمقام
بان النظر في المعارف الالهية لا يجب على كل واحد من المكلفين
وجوبا عينيا الا فيما هو نظري بالنسبة الى ذلك الواحد فلو
كان بعض تلك المعارف بديهيا بالنسبة اليه لا يكون النظر
في ذلك البعض واجبا عليه وكذا لو كان جميعها بديهية بالنسبة



الى بعض الاحاد كالمجردين عن جلابيب الابدان والعلايق الجسمانية
لا يكون النظر واجبا عليه اصلا ثم يجب على كل واحد من المكلفين
وجوبا كفائيا معرفة تفصيل الدلائل بحيث يقدر مع ذلك التفصيل
على ازالة الشبهة الطارية على عقايدهم والزام المعاندين وارشاد
الطالبين للطريق المستقيم قوله والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه
معالم العلم والفضل اه ولعمري انه افضل من زماننا فنحن احق بهذا التشكي
قلت ولم ينقل من احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال
فلو كان النظر والاستدلال في المعارف الالهية واجبا على المؤمنين
لكان النبي عم واصحابه رضي الله عنه ان يكلفوا المؤمنين به
اياهم بساير الواجبات قوله بل كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد له
حاصله انه ليس على النبي عم واصحابه رضي الله عنهم تكليفهم بان يقروا
على حقية جميع ما جاء به النبي عم وينقادوا الاوامر ونواهيه و
تعليمهم ما يجب اعتقاده في حق الله تعالى وصفاته وقد فعلوا ذلك
على ما يشهد به الاخبار والاثار ولا يلزم من عدم تكليفهم اياهم
بالنظر عدم وجوب النظر في المعارف الالهية مطلقا لجواز ان يكون
عدم تكليفهم بالنظر في المعارف الالهية لسبب كون تلك المعارف حاصلة
لهم من طريق التعليم المغني عن ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل على الخ



على الوجه المعبر الذهبي افق القوانين المنطقية واما احتياجهم في
ازالة الشبهة والشكوك الممكنة المتطرقة لعقائدهم وارشاد
المسترشدين فانما هو الى الادلة الاجمالية وقد كانوا عالمين بها في
على كون الادلة الاجمالية كافية قول الصادق رضي والعارف في الاعرابي
قوله النجاح وهي الطرق الواسعة والطرق التي تكون بين الجبلين
والبلوج هو الاضاءة والاشراق قوله قلت على ما ذكروه من كون
القصد الى النظر اول الواجبات وتوقف جميع الافعال الاختيارية على
القصد يلزم ان يتوقف القصد الى النظر الذي هو اول الواجبات لاجل
كونه فعلا اختياريا على قصد آخر فان كونه واجبا ومأمورا به يستلزم
كونه فعلا اختياريا اتفاقا وتوقف جميع الافعال الاختيارية على القصد
يستلزم توقفه ايضا على قصد آخر فذلك القصد الآخر لكونه واجبا
وفعلا اختياريا يتوقف ايضا على قصد ثالث وهكذا فيلزم التسلسل
او الدور وباقي ما ظهر ان منشأ هذا الايراد مجموع القولين اعني
القول بكون القصد الى النظر واجبا والقول بكون القصد مبادي
للافعال الاختيارية لا واحد منهما كما زعمه بعض قوله آخرين



ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة فلا يصح كون شيء منهما اوا[ب]
وما مورا به فلا يجوز ان يراد بالقصد الذي جعله اول الواجبات
احد الامرين وظهر انه ليس هناك امر آخر مغاير لهذين الامرين
يكون صادرا عن الفاعل المختار باختياره يسمى قصدا ويجعل
الواجبات فالقول بكون القصد اول الواجبات باطل قطعا قوله فيحمل
الخلاف وهو ان يكون اول الواجبات معرفة الله تع او النظر في
معرفته او الجزء الاول من معرفة النظر قوله فان ايجاب الشيء
يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة سواء كان ايجاب ما
يتوقف عليه الشيء بايجاد ذلك الشيء كما في السبب المستلزم فان
ايجاب القتل الذي هو ازهاق الروح ايجاب لسببه الذي هو
ضرب السيف اذ هو المقدور دون الازهاق او بايجاب آخر
ايجابه كما في الشرايط فان ايجاب الصلوة ليس ايجابا للطهارة
بل هي واجبة بايجاب آخر فان كلا منهما مقدور في ذاته فيصح ايجاب
كل منهما بايجاب على حدة قوله لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط
والكلام حاصل ان عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره من الشرط



من الشرط والجزء في الكون واجبا انما هو لاجل ما قلنا من ايجاب الشيء
يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه بديهة سواء كان سببا مستلزما او
غيره لا لاجل ما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف
بالشرط والجزء تكليف بالمحال فان استحالة هذا التكليف وكونه
تكليفا بالمحال بل لا استحالة فيه قطعا بل انما المحال هو التكليف بالمشروط
والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء واين هذا من ذلك قوله
لانه يستلزم تحقق الملزوم اه متعلق بقوله بل المحال هو التكليف
ودليل على كون هذا التكليف محالا قطعا غير قابل للمنع اصلا
واما ما قيل انه متعلق بالمحال في قوله غير صحيح ودليل الاستحالة وان
النفي المستفاد من قوله غير صحيح وارد على هذا الدليل فان حاصل
الكلام هو ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط
والجزء غير محال بهذا الدليل بل بدليل آخر هو عدم الفرق بين السبب
المستلزم وغيره في استلزامه لكون كلام الشارح مقررا لما سبق
من الشارح من منع استحالة هذا التكليف مطلقا وحصر الاستحالة
في التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء

على ما افاده ضمير الفصل وتعريف الخبر ولفظ انما على ما
في بعض النسخ قوله ولعلهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر
المترتب على الفعل دفع لما يرد على المعتزلة من ان النظر وان
كان من مقولة الفعل الذي هو التأثير لكن العلم ليس من هذه
المقولة بل هو اما من مقولة الكيف او الانفعال او الاضافة
فكيف يصح عده من الافعال المتولدة ووجه الدفع انهم
لم يريدوا بالفعل ههنا معناه المتبادر الذي هو التأثير
بل ارادوا به الاثر المترتب على التأثير فانه قد يطلق عليه ايضا
وحينئذ يؤيده تمثيلهم الفعل المتولد بحركة المفتاح الحاصلة التي هي
الاثر لا التأثير قوله عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم
لقولهم بكون مبداء الفياض خيرا وجوادا ذا عناية وكونه
الوجود خيرا محضا حق بند در بروی هيچكس اين سخن
ار ادكان دا تنديس قوله ولا يصح هذا المذهب
مع القول باستناد جميع الممكنات الى آخره يعني ان اختيار
الامام هذا المذهب مناف للقول بكون جميع الممكنات مستندة



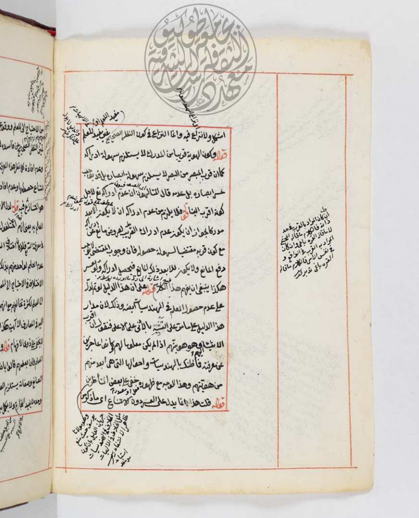
الى الله تع وكونه تع قادرا مختارا صحيح الفعل والترك ووجه المنافات
هو ان كونه تع مبدا بالاختيار لحصول جميع الاشيا من غير مدخلية
امر آخر في شي منها اصلا يقتضي عدم كون شي منها واجبا عن شي
اصلا لا عنه تع لكونه مختارا ولا عن غيره لعدم مدخليته فيه اصلا
وكون العلم حاصلا عن النظر وجوبا عقليا يقتضي حصول بعض
الاشيا عن بعض وجوبا فيكون منافيا له وهو ظاهر اما قصده
صاحب المواقف لا ما زعمه بعض الناظرين قوله ولا يلزم من ذلك
توقف حصول العلم على النظر اه اي ولا يلزم من كون العلم الحاصل
بقدرة الله تع لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا
ان يكون حصوله عن الله موقوفا على النظر ويكون للنظر مدخل
فيه فيكون هذا منافيا للقول باستناد جميع الممكنات اليه تع ابتداء
بل اللازم من ذلك ان يكون بعض افعاله تع وهو العلم لازما
لبعض آخر وهو النظر فاندفع ما اورده صاحب المواقف على
الامام بقوله ولا يصح هذا المذهب مع القول اه قوله ومن التبق
ان الاشعري لا ينكره اشارة الى دفع ما قاله الشريف قدس سره



من كون هذا المذهب منافيا لمذهب الاشعري قدس فلا يرد ان ايجاد
البياض اه اذ التحقيق ان الاشعري انما ينكر التوقف على غير ارادة
الله تع ولا ينكر كون بعض الاشيا لازما للبعض فلا يرد على الاشعري
ان ايجاد البياض في الجسم يتوقف بالضرورة على ازالة السواد عنه
وقاعدته يقتضي ان لا يتوقف هذا الايجاد على هذه الازالة
وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض في الجسم لا يتوقف
عنده على ازالة السواد واعدامه عنه بل يستلزم ان يتعلق
الارادة باعدامه عنه قوله وظ كلام الاشعري نفيه اشار بقوله
وظ الى جواز حمل استناد جميع الممكنات الى الله تع ابتدا على عدم
كونه تع مفتقرا في شيء فعلى هذا لا يكون كلام الاشعري
منافيا للتحقيق مذهب الحكما على ما صرح به الامام في المباحث
المشرقية ولا يرد على الامام ما اورده صاحب المواقف
من عدم صحة مذهبه مع القول باستناد جميع الممكنات
اليه تع ابتداء وكونه قادرا مختارا ولا يرد عليه ما اورده الشريف
قدس سره من منافات مذهبه لمذهب الاشعري على ما لا يخفى قوله



قوله واثباته للحركة السرمدية الدورية مبني على مذهبهم اي على مذهب
الفلاسفة لا على مذهب المتكلمين القائلين بحدوث العالم اولا
على ما هو الحق عنده من حدوثه لكن قوله والحق عندي انه يأبى
عن هذا كما لا يخفى قوله فلعلهم يدعون ظن التناسخ لا العلم
اه قلت لعلهم يدعون ايضا ظن انحصار طريق العلم في الحواس
لا العلم به فان الانحصار ليس محسوسا ايضا فهم يجوزون كون
غير المحسوس معلوما تدبر قوله والمهندسون انكروا افادته العلم
في الالهيات دون الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من
الاذهان متسقة منتظمة فلا يقع فيها غلط قوله فما ظنك باحوال
الصانع وصفاته قال السيد الشريف قدس سره هذا من قبيل التنبيه
بالادنى على الاعلى لا من القياس الفقهي كما ترى قوله بل الغائب
بالاليق والاحرى اي بذاته وصفاته وافعاله قوله لان كثرة الاختلاف
لا تدل على عدم حصول العلم لجواز ان يكون حاصلا بالنظر الصحيح
من تلك الانظار ولم يتميز مما ذكر غير ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد
العلم بل تمييز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا في الالهيات



اشكل ولا نزاع فيه وانما النزاع في كون النظر الصحيح غير مفيد للعلم

قوله وكون الهوية قريبا من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه

كما ان قرب المبصر من البصر لا يستلزم سهولة ابصاره بل قد يوجب

عسر ابصاره بل عدمه قال المتاله هذا ان عدم ادراكه ليس لاجل

كونه اقرب الينا قوله فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون الا لبعد

مورد لجواز ان يكون عدم ادراك القريب لعروض مانع عن ادراكه

مع كون قربه مقتضيا لسهولة حصوله فان وجوب المقتضي لا يوجب

دفع المانع ولا يكون للابعد ذلك المانع فيحصل ادراكه ولو بعسر

هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام قوله على ان هذا الدليل لو تم لدل

على عدم حصول العلم في الهندسيات ايضا وذلك لان مدار

هذا الدليل على ما مر على التنبيه بالادنى على الاعلى فنقول ان اقرب

الاشياء الينا هويتنا اذا لم يكن معلوما لهم كانوا عاجزين

عن معرفته فما ظنك بالهندسيات واحوالها التي هي ابعد منهم

من هويتهم وهذا الوجه مع ظهوره خفي على بعض الناظرين

قوله قلت هذا انما يدل على العسر دون الامتناع اي ما ذكرتم



من الاحتياج الى المعلم ووقوع الخلاف الكثير في معرفته تع وعدم
تميز النظر الصحيح عن فاسده لا يدل الا على عدم حصول المعرفة
وعدم افادة كل نظر هذه المعرفة الذى لا نزاع فيه ولا يدل على
امتناع حصولها وعدم افادة الانظار الصحيحة اياها الذى
هو المتنازع فيه قوله لدل الاختلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم
العلم به يعني انهم اختلفوا في الاحتياج الى المعلم كما اختلفوا
في معرفة الله تع فلو كان اختلاف الناظرين الكثيرين في شيء دالا على
عدم العلم لواحد منهم بذلك الشيء كما قالوا في معرفة الله تع كان
الاختلاف في الاحتياج الى المعلم دالا على عدم علمهم بالاحتياج
الى المعلم لكثرة مخالفيهم مع انهم قاطعون بكون المعلم محتاجا
اليه في المعارف الالهية هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام على ما
لا يخفى على ذوي الافهام قوله وان سلموا حصول العلم بدون
المعلم فان بعضهم قالوا بان النظر الصحيح في مقدمات اثبات
الصانع وصفاته يستلزم العلم بنتائجه لكن العلم الحاصل بالنظر
وحده لا يفيد النجاة ولا يحصل به الايمان في الدنيا الا بعد الحاجة الى



امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الخ مع ان كثيرا منهم

يقولون بالتوحيد لكنهم لم يأخذوا ذلك منهم عم فكان ينبغي قولهم

فاذكرنا من الدليل وهو قولنا الا انا نعلم بالضرورة اه لا يصير حجة

على هذا البعض قوله قلنا كفانا بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما

يعني انا نسلم ان العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الاخرة

ما لم يؤخذ من الشرع والمعلم لكن لا نم الاحتياج في هذا الاخذ

الى المعلم الذي هو الامام المعصوم بل يكفي لهذا الاخذ المعلم الذي

هو النبي صاحب الشرع والامام الذي هو القرآن انا ناخذ الاحكام

والمعارف كلها قوله فتعين الثالث وهو ان ينتهي الى محدث قديم

فيلزم ان لو امتنع عدمه فيكون قديما ... كل ما ثبت قدمه

امتنع عدمه قوله فيكون حادثا وانما احتيج الى هذا القول لان بناء

هذا الدليل على كون علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث وحده

او مع الامكان شطرا او شرطا ولذا علل حدوثه بكون القدم

منافيا للتأثير بخلاف الدليل الثاني المشار اليه في قوله ولو جعل

التأثير في القديم فلا بد ان ينتهي اه فان بناءه على كون علة الاحتياج



الاحتياج الى العلة هي الامكان وحده وبما ذكرنا ظهر انه لا وجه لما قيل
انه لا حاجة لاثبات وجوب الوجود الى قوله فيكون حادثا قوله لكان
القديم ينافي التأثير فيه عندهم وذلك لان التأثير في القديم ايجاد
للموجود وتحصيل للحاصل وهو محال عندهم واما الحكماء فيمنعون
استحالة تحصيل الحاصل مطلقا ويقولون ان المحال هو تحصيل الحاصل
الذي لم يكن هذا التحصيل كما لو كان حاصلا واما تحصيل الحاصل
بهذا التحصيل فلا يمتنع وتحصيل الممكنات القديمة من هذا القبيل
قوله فيحتاج الى محدث فيكون منتهى المحدثات وقد اثبتنا انه منتهاها
هف قوله ولم يجعل التأثير في القديم فلا بد ان ينتهي الى الواجب
ايضا يمكن ان لا ينافي اثبات وجوب الصانع القديم بشيئين احدهما امتناع
كون القديم ممكنا واثر الشيء وثانيهما وجوب انتهاء المفتقرات الى
ذلك الصانع القديم فلو قطعنا النظر عن الشيء الاول وجعلنا
كون القديم اثرا على ما ذهب اليه الحكماء اثبتنا ذلك بالشيء الثاني
من غير حاجة الى الاول قوله ان يكون الذات علة تامة لوجوده
فان المعلول يجب عند تحقق علته التامة قوله فان اريد بالوجود


اى ان اريد بالوجود الذى هو عين الواجب المعنى المشترك
بين جميع الموجودات المتصورة بالبداهة المسمى بالوجود اتفاقا
فلا شك ان هذا المعنى لاشتراكه بين جميع الموجودات لا يصلح
ان يكون شىء منها عين الواجب وان اريد به معنى آخر اصطلح
الفلاسفة على تسميته بالوجود فيكون النزاع بين جمهور المتكلمين
وبين الفلاسفة لفظيا فان جمهور المتكلمين لا يدعون الا كون المعنى
المشترك زايدا فى الواجب وكون ذات الواجب علة تامة له ولا يدعون
عدم كون غير هذا المعنى عين الواجب وهو فى الواجب ذاته بذاته
اى لا الاثر المعلول لذاته ولا الذات بسبب تأثيرها فيه كما ذهب اليه
جمهور المتكلمين فيكون النزاع بينهما معنويا قوله وفى الممكن الاثر
الفاعل قال الشريف رحمه الله فى حاشية شرح التجريد ومعنى كون الممكن
موجودا انه معروض لحصة الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان
الفاعل جعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب
الفاعل متصف بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك
وقال ايضا ان الامر الذى هو مبدا انتزاع الوجود العام فى الموجود



في الممكنات ذاته بحيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب اثر بذاته لما
كانت الذات علة للوجود يكون الذات بذاته مبداء لانتزاع ذلك
المفهوم اى يكون الذات بذاته كذلك لا بسبب الفعل ولا بسبب حيثية
من الغير كما في الممكنات قلت القائلون بالعينية استدلوا
على بطلان هذا المذهب فكيف يتصور عدم بقاء النزاع بين الفريقين
وحاصل الجواب ان يكون الذات علة للوجود وان كان مصححا
لكونه بذاته مبداء لانتزاع الوجود بالمعنى الذى حق الا انه
يستلزم ان يكون هناك امر آخر وراء الذات هو الوجود و
القائلون بالعينية ينكرون كون الوجود مغايرا للذات فكون
الذات بذاته مبداء لانتزاع الموجود عندهم يرجع بالحقيقة
الى كون الوجود الخاص القائم بذاته مبداء بذاته لانتزاع الوجود
المطلق وعند القائلين بالزيادة يرجع حقيقة الى كون الذات
المغاير للوجود بذاته وبكونه علة له مبداء لانتزاع ذلك
الوجود وهذا ليس من كون الذات مبداء لانتزاع الوجود
على ما صرح به بقوله فكونه بذاته مبداء لانتزاع ذلك



الموهوم لا يتصور بذلك الطريق بما بيناه ظهر بطلان ما قيل لا يخفى

ان استدلالهم بهذا الوجه لا يكون دليلا على انه لا يلزم على

المتكلمين القول بعينية الوجود بالمعنى الذي قصده القائلون

بعينية الوجود غايته ان المستدل غفل عن هذا اللزوم وتغافل

المقاصد واعتقد تغاير المقصدين فاستدل بوجه آخر على

بطلان مقصد الخصم لاعتقاده انه غير ما ذهب اليه نفسه

وبهذا التقدير ينكشف كثير من الشبهة منها ما اورده واكثر

كتبه ان معنى الموجود ان كان ما قام به الوجود لم يكن كون

الواجب موجودا بعينية الوجود وان كان معناه اعم من ذلك

ونفس الوجود كانت الوجودات الخاصة العارضة للممكنات

موجودة ايضا اذ لا فرق بين الوجود احدهما في كونها وجدت

ووجه انكشاف ما هذا التقريب ظ قوله كقوله لا اله الا هو

خالق كل شيء فاعبدوه اتى بقوله فاعبدوه مع كفاية قوله خلق

كل شيء في ذلك للاشعار بعدم جواز تخصيص الشيء بما سوى

مقدور العبد ووجهه ان ترتب الامر بالعبادة على الخلق



اعني انه اذا كان خالقا لجميع الاشيا التي يتصف بها العبد ماله
وما عليه من الايمان والكفر والنفع والضر وغيرها والتي لا
يتصف بها العبد من ساير الموجودات ولا يكون غيره خالقا لشي ما
وذلك قوله بقدرة الله تع اختراعا اي ايجادا لها من العدم الى الوجود
سواء كان مسبوقا بالمادة او لم تكن قوله ليس كسبا للعبد
كونه وصفا له قوله حاصلة بقدرة العبد وحدها اي حاصلة
العبد وتأثيره استقلالا او احتيالا قوله على ان تعلقهما جميعا
باصل الفعل اي على طريق التأثير فجوز اجتماع المؤثرين المستقلين
على اثر واحد ولا يمكن ابعد في هذا القول بانه يستلزم عجز
الواجب فان قدرته تع متعلقة بذلك الفعل بالاحتياج الى الآخر
وهو قدرة العبد وذلك لان المفروض تعلق قدرته تع استقلالا
لا انضماما لكن قدرة الله تع تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد
بكونه طاعة ومعصية كما في لطم اليتيم تأديبا او ايذاء فان ذات
اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة ومعصية
واقعة بقدرة العبد وتأثيره قوله والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة



فان وصف الطاعة والمعصية شتى وحكم فالقول بكونه واقعا بقدرة

العبد استقلالا قول بوقوع بعض الاشياء بقدرة العبد استقلالا

فيلزم عليه على هذا القول ما يلزم على المعتزلة في القول بوقوع اصل

الافعال بقدرة العبد قوله فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية يعني

ان بمجرد مدخلية قدرة العبد فيه يتحقق كونه طاعة او معصية بالنسبة

اليه ولا حاجة في ذلك الى كونها مستقلة قوله ان الله تعالى فاعل الحوادث

فيكون هو الموجب لوجود مقدور العبد لا قدرته وارادته قوله لم يكن

منافيا لما اثبتوه وانما يكون منافيا له اذا لم يكن نسبتهم المعلولات

العاقبة في المراتب الاخيرة الى المتوسط على سبيل المساهلة بل كان

حقيقة واثبات وانما قالوا بها مسائلهم عليه تنبيها على كونهم مقرين

ومصيبين في اعتقاد كونه تعالى فاعلا لجميع الحوادث والمعلولات

في المراتب الاخيرة قوله الا ما هو بريء من كل وجه عن معنى ما بالقوة

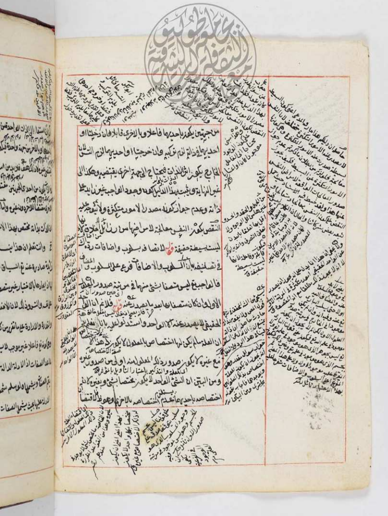
اي الا ما هو بالفعل من جميع الوجوه بذاته وهو الكامل الذي لا يكون

له صفة منتظرة عن الغير وذلك هو المبدا الاول لا غير من الممكنات

اذ كل منها يتوقع في ذاته وجوده عن غيره قوله ثم بذلك ايضا فان



فان تعريف الخبر في قوله والله الراي شيرا بان موجد الحوادث كلها
هو الله تعالى ولا انتساب لشيء منها الى غيره قوله بل ما هو اعم منه من
الكسب اي بل يستلزم القدرة شيئا هو اعم من التاثير ومن الكسب فان
القدرة صفة مقرونة بالارادة سواء كانت مؤثرة او كاسبة والمراد
بالكسب مقارنة قدرة العبد لقدرة الله تعالى وارادته الفعل في العبد من غير
ان يكون للعبد هناك تاثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له
قوله ولا يستلزم العلم فان كل عالم يعلم ذاته الذي يمتنع كونه اثرا
او مكسوبا له قوله وهو تع واحد من جميع الوجوه فلا يكون مصدر الكثرة
يتوجه عليه انه يجوز ان يصدر عنه اولا صفة واحدة كالحيوة ثم
يصدر عنه اخرى بواسطتها وهكذا فلا يلزم كون الواحد من جميع
الوجوه من حيث انه كذلك مصدر الامور متكثرة على ما قالوا في
صدور العالم عنه تعالى قوله وايضا يلزم كون البسيط الحقيقي وهو
لا تكثر فيه اصلا قابلا وفاعلا معا فالواو في بيان استحالته ان
اعتبار كونه الشيء فاعلا غير اعتبار كونه قابلا اذ لو كانا واحدا
لكان كل فاعل قابلا لما فعل وكل قابل فاعلا لما قبل فلا بد في ذاته



من جهتين يكون باحديهما فاعلا و بالاخرى قابلا فان دخلتا او
احديهما في ذاته لزم تركيبه وان خرجتا او احديهما لزم التسلسل لان
الخارج يكون اثر للذات فيحتاج الى جهة اخرى يقتضيه وهكذا الى
غير النهاية و يثبت بهذا الدليل كون وجود الواجب عين ذاته
ذاته وعدم جواز كونه مصدرا لامور متكثرة ولا يتوجه عليه
النقض بكون النفس معالجة لامراضها من رذائل الاخلاق لانها
ليست بسيطة حقيقة قوله لا انضا فه بسلوب واضافات رده
في تصانيفه بان السلوب والاضافات فرع على السلوب و المضاف
فالواجب ليس متصفا بشيء منها في مرتبة صدور المعلول
الاول وان كان متصفا بها بعد ما يصدر عنه قوله فلا نم ان الفاعل
الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد واستدلوا عليه بانا نعلم بديهة
ان العلة ما لم يكن لها اختصاص بالمعلول لا يكون كذلك
مع غيره لا يكون صدور ذلك المعلول عنه اولى من صدور غيره
ومن البين ان الشيء الواحد لا يكون مختصا بشيء وبغيره لان
اختصاصه باحديهما يستلزم عدم اختصاصه بالاخرى وهو ظ الاقتضا



أي ان استنادا الى الذات الواحد من جميع الوجوه لزم كونه مختصا
باحدهما وبالاخر من جهة واحدة فيكون من حيث يقتضي ذلك لا غيره
يقتضي غيره لا ذلك هف فلا بد من استنادها الى جهتين مختلفتين
في الذات يكون من احدى الجهتين مقتضيا لاحدهما دون غيره ومن
الاخرى مقتضيا للاخر دون غيره واما اذا كان الصادر واحدا فلا
ان الذات بذاته مختص بهذا الاثر الواحد من جهة فلا محذور
ح وانت تعلم ان هذا ينساق اه اي انت تعلم ان كون الصفات
زائدة صادرة عنه تع انساق الى القول بكونه تع فاعلا موجبا
لها اذ ايجادها بالاختيار غير متصور لاستلزامه توقف الشيء
على نفسه والتسلسل وذلك لان الافعال الاختيارية تتوقف على العلم
والقدرة والارادة على ما تقرر من كونها مبادي لها حق لان القاعدة
وهي كونه تع فاعلا غير موجب لا يشملها اي الصفات بل هي مختصة
بما عدا الصفات اذ الادلة الدالة عليها لا تدل عليها على وجه
يعم الصفات ويشملها لو سلم شمول تلك القاعدة ودلالة
الادلة عليها بحيث يشمل الصفات ايضا فنقول ان للعقل ان



يخصص قاعدة كونه تع فاعلا بالاختيار بعاعدا الصفات ايضا
اعنى العالم كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص وساير الصفات
الكمالية على الماهيات غير الواجب فان الشيخ حكم بسبب ملاحظة احوال
اى الماهيات الممكنات
وملاحظة احوال الحوادث وساير الممكنات على ان الوجود والتشخص
وساير الصفات زائدة في جميع الماهيات واجبا كان او ممكنا ثم بملاحظة
بعض احوال الواجب فحكم بسببه بكون هذه الامور غير زائدة
الواجب عليها تقرر عند الحكماء الكاملين في العقل قوله لانه اراد به نفى
العينية حاصله ان قوله متصف بجميع صفات الكمال بمنزلة قوله ان صفاته
ليست عينه فيلزم ان يكون زائدة قوله وكون الشيء عالما مثلا باعتبار
العلم به فيكون العلم قائما بالعالم فهو مغاير له ضرورة كون القائم بشيء مغايرا
لذلك الشيء بحيث جاز الاشارة الى كل منهما تحقيقا او تقديرا بدون
الاخر على ما سيجيء كونه معنى معتبر المغايرة قوله بان نفى العينية بديهي
فانا نعلم بديهة ان الصفات لا تكون عين الموصوف يرد عليه ان
هذا ليس نفيا للعينية التي يدعيها الفلاسفة فان معنى كون الصفات
عين الذات عندهم هو ان ذاته تع ينوب مناب الصفات بمعنى انه ما



232

ما يترتب على تلك الصفات في الماهيات الممكنة تترتب على ذاته تع

من غير حاجة إلى تلك الصفات ولذا قيل ان مذهب الحكماء نفي الصفات

واثبات غاياتها الا ان يقال ان هذا الاستدلال لعن القائلين

بانها لاهو ولا غيره بعد اثباتهم الصفات قوله اذ المراد بهذه

الامثلة نفي غير المنفي من نوعه اراد بالنفي ما يفيده كلمة ليس

بغير المنفي ما لم ينفه عنه الحكم المثبت قبل ورود ليس والضمير في نوعه

للاذكر في الامثلة مما اضيف اليه لفظ غير فالحاصل ان مراد

القائلين بقولهم ليس في الدار غير زيد هو انه ليس فيها عمرو وبكر

وغيرهما من افراد نوعه الذي هو الانسان وظاهر ان اجزاء

زيد وصفاته ليس من هذا القبيل وكذا مرادهم بقولهم ليس

فيها غير عشرة رجال هو انه ليس فيها رجل اخر غير كل واحد من هذه

الاحاد العشرة وظاهر ان شيئا من هذه الاحاد للعشرة ليس مغايرا

لكل واحد منها ضرورة كونه عين بعضها هكذا ينبغي ان يفهم هذا

الكلام قوله والا لزم اما اي لو لم يكن المراد بهذه الامثلة ما ذكرنا

من نفي غير المنفي من نوعه بل كان المراد نفي غير المنفي مطلقا



لزم ان لا يكون ثوب زيد والامتعة التي في الدار غيره وهو مما
لم يقل به احد فضلا عن هولاء القائلين قلنا مع انه لا يجوز عدم
احدهما مع وجود الاخر وذلك لما تقرر عندهم ان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه قوله جاز انفكاكهما في حيز او عدم فالجسمان وان لم يجز انفكاكهما
في العدم لكنه جاز انفكاكهما في الحيز ضرورة امتناع تداخل احدهما
في الآخر قوله لقرب احدهما من الآخر يعني ان امتناع عدم احدهما
مع وجود الآخر لا يتأتى الا بكون احدهما قريبا من الآخر قربا
يترتب عليه هذا الامتناع والموجب لهذا القرب ليس الا العلاقة
اللزوم لا مجرد المصاحبة الدائمة كما في الجسمين المفروضين
فانها لا توجب هذا القرب قطعا قوله اذ لا يجوز ان يتعقل البارئ
تع معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا يجوز
ان يتعقل وجود العالم بدون وجود البارئ وهو ظ وكذا لا يجوز
ان يتعقل وجود الحيز للبارئ ولا يتعقل وجوده للعالم ضرورة
كون العالم متحيزا فلا يكون بين البارئ تع وبين العالم انفكاك
في الحيز بالمعنى الذي اعتبره المحققون واما تحقق الانفكاك بينهما



233

بينهما في الحيز بالمعنى الذي قرره من غير التعريف لادخال الجسمين القديمين

في تعريف المتغايرين وهو عدم كونهما متحدين في الحيز فما لا مجال له

ههنا اذ بناه قوله قدس سره على حمل الانفكاك في الحيز على المعنى الذي قرره

المحققون للاعلى ما زعم المغيرون للتعريف لادخال الجسمين القديمين

ولذا لم يرض الشارح المحقق لادخالهما بهذا الوجه فقال قلت النقض

غير وارد له فلا يتجه عليه قدس سره ما اورده ملخصا من ان الباري تعالى

ينفك عن العالم في الحيز بالمعنى الذي سبق في ادخال الجسمين القديمين

في تعريف المتغايرين وهو عدم الاتحاد في الحيز لجواز تعقل

وجود كل منهما بدون الاخر هذا الكلام منه قدس سره مناف بظاهره

لما حققه في حاشية شرح المختصر من انه لا يمكن تصور ارتفاع الجزء

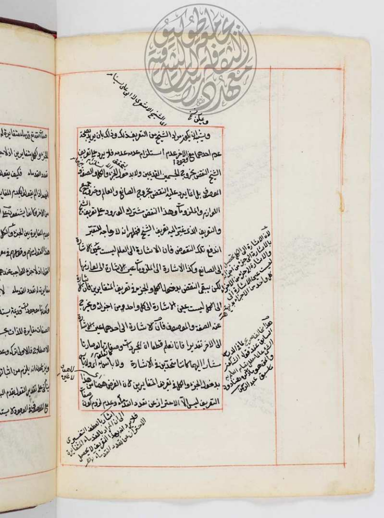
مع بقاء الكل بخلاف تصور ارتفاع اللازم مع بقاء الملزوم فان

المحال ههنا هو المتصور دون التصور واما في الجزء فكلاهما

محال والسبب في ذلك هو ان عدم الجزء بعينه عدم الكل فلا يمكن تصور

الانفكاك ضرورة امتناع تصور الشيء منفكا عن نفسه بخلاف عدم

اللازم فانه مغاير لعدم ملزومه فيمكن تصور الانفكاك بينهما



وينبغي ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك وذلك بان يريد بصحة

عدم احدهما مع الاخر عدم استلزام عدمه عدمه فلا يرد على تعريف

الشيخ النقض بخروج الجسمين القديمين ولا بدخول الجزء والكل والصفة

والموصوف بل انما يرد عليه النقض بخروج الصانع والعالم وخروج جميع

اللوازم والملزومات وهذا النقض مشترك الورود على تعريف الشيخ

والتعريف الذي غير اليه تعريف الشيخ فظهر انه لا حاجة للتغيير

اندفع تلك النقوض فان الاشارة الى العلم ليست عين الاشارة

الى الصانع وكذا الاشارة الى الملزومات عين الاشارة الى العارضها

لكن يبقى النقض بدخول الكل والجزء في تعريف المتغايرين فان الاشارة

الى الكل ليست عين الاشارة الى كل واحد من اجزائه ويخرج

عنه الصفة والموصوف فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة

الى الاخر تقديرا فانا نعلم قطعا ان الجرد وصفاته اذا صارتا

مشارا اليهما كانتا متحدتين في الاشارة ولا بأس به اي ولا بأس

بدخول الجزء والكل في تعريف المتغايرين لان الغرض هنا من هذا

التعريف ليس الا الاحتراز عن تعدد القدماء وعدم لزوم كون صفات



صفات القديم قديمة متغايرة له تعالى ولا مدخل في هذا الفرض لعدم كون

الجزء والكل متغايرين اذ لاجزء للصانع حتى يلزم كونه قديما ويلزم منه

على تقدير التغاير

تعدد القدماء فكيف يتمسك بعدم المغايرة بين الجزء والكل يعني

انهم اذا لم يتمسكوا بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف مع قرب احدهما

من الاخر وكانوا يشنعون على الشيخ لقوله بعدم المغايرة بينهما فكيف يقولون

بعدم المغايرة بين الجزء والكل مع بعد احدهما عن الاخر واستلزام

هذا القول منهم وقوعهم في معرض الشناعة مع انهم لا باعث لهم على هذا

نظرا الى قوله وما الباعث

القول اذ لاجزء للواجب عندهم ايضا كسائر المتكلمين حتى يلزم من

كما عند الاشعرية

مغايرته له تعدد القدماء لا يترتب على ذلك فان القول بزيادة الصفات

وكونها موجودات قديمة يستلزم تعدد القدماء وان لم تكن تلك

الصفات مغايرة للذات بحسب هذا الاصطلاح فلا فائدة في هذا

الاصطلاح فالاولى تركه وعدم ادخاله في المسائل الاعتقادية

وبزعمه انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء فهذا اللزوم انما

يتأتى على تقدير القول بقدم الباري فان المشتقات لاتحادها

مع الموصوف في الوجود لا يستلزم قدمها تعدد الموجودات القديمة

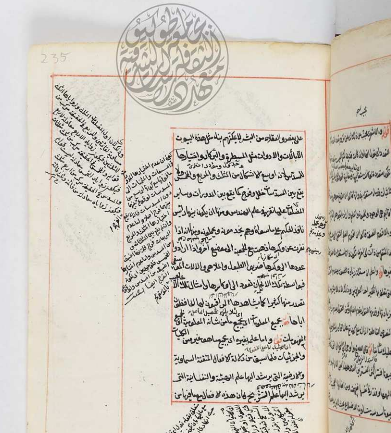
بانه يلزم من عدم المغايرة عينية العرض للجوهر فلا يكون العرض عرضا ولا الجوهر جوهرا ويلزم ايجاد صفة العلم والقدرة وغيرهما غافلين عن معنى المغايرة محي الدين

الظاهر ان قرب الصفة الى الموصوف من جهة الاتصال يعني عدم جواز وجودها بدون الموصوف وبعد الجزء عن الكل جواز وجوده بدون الكل مع قطع النظر عن وصف الجزئية محي الدين



مجيب لهم

قوله والاشعري مجيب عن ذلك اي عن لزوم تعدد القدماء بنفي
التعدد اي يقول انها وان كانت قديمة لكنها ليست متعددة وانما
اي تغاير بعضها بعض من الصفات
تكون متعددة لو كانت متغايرة ومغايرة للموصوف وليس كذلك قوله
لاثبات قدماء مستقلة بذواتها قالوا ان الله تع جوهر واحد له ثلثة
اقانيم هي الوجود والحيوة والعلم واراد بالجوهر القائم بنفسه
وبالاقنوم الصفة قالوا ان اقنوم العلم انتقل الى عيسى عم وظ
ان المنتقل من ذات الى اخرى تكون ذاتا مستقلة لا صفة قائمة
بغيرها قوله واعلم ان مسئلة زيادة الصفة وعدمها ليست من الاصول
التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وذلك لانه لا يلزم من القول
بزيادتها وقدمها القول بقدم العالم ولا من القول بعدم زيادتها مخالفة
النصوص القاطعة الدالة على كونه تع عالما قادرا مثلا على ما ظهر
عليك سابقا قوله قال الله تع واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال
فاستدل الزنجاني
بيوتا فسر اكثر المفسرين الوحي ههنا بمعنى الالهام والمعنى
الهمها وقذف في نفسها ففهمته ومن افعالها العجيبة انها تبني
بيوتا مسدسة متساوية الاضلاع بحيث لا يزيد بعضها على



على بعض العقلاء من البشر لايمكنهم بناء مثل هذه البيوت
الا بالات والادوات مثل المسطرة والبركار واختيارها
للمسدس لانه اوسع الاشكال من المثلث والمربع والمخمس ولا
يقع بين المسدسات خلل وفرج كما يقع بين المدورات وساير
المضلعات على ما تقرر في علم الهندسة ومنها ان يكون بينها رئيس
نافذ الحكم على ما سواه وهم يخدمونه ويحملونه ومنها انه اذا
نفرت عن وكرها ذهبت مع الجمعية الى موضع اخر واذا اراد
عودها الى وكرها ضرب الطبل والملاهي والالات المطربة
فبواسطة تلك الالحان تعود الى اوكارها وامثال تلك الاعاجيب
تصدر منها كثيرا كما شاهدها من اقيمت لها الحافظون
اباها قوله بجميع المعلومات اي بجميع ما من شانه المعلومية اي جميع
المفهومات قوله واما علمه بغيره اي بجميع ما هو غيره من الكليات
والجزئيات فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة السماوية
والارضية التي يرشد اليها علم الهيئة والنفسانية التي
يرشد اليها علم التشريح فان هذه الافعال مع ما فيها من



د قايق الحكمة ومنافع الخلقة تدل دلالة ظاهرة على كمال علم

صانعها وبلوغه الى الغاية لايكن ان لايحيط بذرات المصنوعات

والى هذا اشار الشيخ سابقا بقوله وعلمه الكامل وعاقبه ناظر

انه لايتوجه ماقيل ان الافعال المتقنة لاتدل الاعلى علمه تع بهذه

الافعال وكلا تدل على جميع افعاله ولا على افعال غيره ان قوله

فانه يعلم انه هو الذى يعلمه يعنى ان العلم بالشئ يستلزم كونه

بذلك الشئ عالما بانه هو الذى يعلم ذلك الشئ والعلم بانه

هو الذى يعلم ذلك الشئ علم له بذاته وبكونه عالما بذلك الشئ

على ما يشهد به الفطرة السليمة وهذا مما وافقه اى كون

العلم بالشئ مستلزما لكون العلم بالشئ عالما بانه هو الذى يعلم ذلك

الشئ مما وافق فيه الفلاسفة مع المتكلمين وصرح به الشيخ

ايضا ويشهد به الفطرة السليمة وهذا هو النهج الملايم

لهذا المقام اما الطريق الذى سلكناه في اثبات علمه تع بذاته

وبجميع ما ينا به هو الطريق الملايم لمقام اثبات علمه تع بذاته

وبجميع المعلومات وذلك لاختصاره وسلامته عمايتوجه على ساير الطرق



الطرق التي سلكها فيه وقد اشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات اه قال الشيخ
في الاشارات فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن
والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات
على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر انتهى وحمل العلامة الطوسي
الوجه المقدس في كلامه على الوجه الكلي فاعترض عليه بقوله واعلم ان هذه
السياقة تشبه سياقة الفقهاء الحقولة كالحماس وما يجري مجريها
واجاب صاحب المحاكمات عن هذه الاعتراض بان هذا انما لا يرد
على ما فهمه لا على ما حققناه فان العلم بالجزئي المتغير انما يكون متغيرا
لو كان علما زمانيا واما على الوجه المقدس عن الزمان فلا كما صرح الشيخ
بهاهنا واما ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا
بالآلات الجسمانية فممتنع بل انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى
الواجب عز اسمه انتهى وقال بسابقاوي الحاصل ان الموجودات من
الازل الى الابد معلومة لله تعالى كل في وقته وليس في علمه كان وكائن
ويكون بل هي حاضرة في اوقاتها ازلا وابدا واما كان وكائن ويكون
فهي بالنسبة الى علم الممكنات هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام في

عما اشرع فيه لا فهام انتهى بناء على ما اشتهر بين المتأخرين الى

قوله اسد لخلل في قوام التشخص فعلى هذا يكون ذوات الاشخاص

مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها فادراكها بحقايقها وانها لا يتأتى

الا بادراك تلك التشخصات الداخلة فيها وتلك التشخصات في

الماديات المحسوسة باحد الحواس سوى ما لم يكن لها مهيات فلا يمكن

تكون مادية لا محالة ضرورة امتناع كون المجردات العالية

ادراكها بطريق التعقل فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي

المنزهة عن المادة فمراده رحمه الله من ابتناء هذا الحمل على

ما اشتهر وهو كون التشخص جزء للشخص فماديا وغير ذي نفع

هو ان الحاملين كلامهم على عدم علمه تعالى ببعض المعلومات حملوا

هذا القول الذي اشتهر منهم سببا لهذا الحمل لا ان هذا الحمل منهم

يتوقف على هذا القول بخصوصه كما زعم الناظرين قوله فالتشخص بتشخص

لا نفع له اذ لو كان له نفع كان امتيازه عن ساير التشخصات

بتشخص آخر فذلك الآخر يمتاز ايضا بآخر وهكذا فيدور او يتسلسل

قوله بل امتياز كل شخص عن ساير افراد نوعه بالعوارض الخارجة

فلم يمكن ادراك كل منها بطريق التعقل وكذا الحال اذا كان امتيازها بتشخص

بنحو الوجود الخاص فان كل واحد من تلك العوارض ذو ماهية كلية عندهم
على ما سيصرح به الشارح وكذا الوجود الخاص قوله يعني ان هذا المجموع
من الوجود اه اي لا يعني ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع شخصا
قال السيد العلامة في حاشيته على شرح الاشارات والذي يقتضيه قواعدهم
ان الماهية ان كانت مجردة فنفسها مخصصة في الفرد وان كانت مادية
فتختلف اشخاصها بحسب اختلاف استعداد ان حصص المادة يعني ان كل
استعداد خاص يستدعي وجود تلك الماهية مقارنا باعراض وهيئات
مخصصة لا يعني ان تلك الاعراض والهيئات تنضم الى الماهية الكلية
فتشخصها كيف وتشخص الموضوع سابق على تشخص الاعراض
فتشخص الماهية عين وجودها بالذات وعينها بالاعتبار فان
وجودها الذي يقتضيه الاستعداد المخصص هو الذي يمتاز به
عن الافراد الموجودة بوجود اخر يخصصه الاستعداد الاخر
وتلك الاعراض قد تسمى مشخصة بمعنى انها عنوان التشخص
وعلامته لا بمعنى انها علة لتشخصها وامتيازها ولذلك يشتبه علينا
عند تبدل الاعراض قوله فانها جواهر واعراض متداخلة في واحد



المعقولات فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر حتى قال في التعليم
الاول لا نستطيع ان نذكر شيئا خارجا عنها قوله وبينه الشيخ
بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته سواء قال صاحب المحاكمات انه
المراد الكلي نسبته الى ساير الجزئيات على السوية فلا يتخصص مراد
جزئي بالارادة الكلية فلا بد له من ارادة اخرى جزئية وكما كانت
الارادة الكلية يتوقف على الشعور الكلي كانت الارادة الجزئية يتوقف
على الشعور الجزئي فكما انه لا ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية
كذلك لا ينبعث من الشعور الكلي شعور جزئي والمراد بالرأي الكلي
الارادة الكلية والشعور الكلي قوله وقد تسامح بعضهم نفسا لل
منطبعة فان قال ذلك مبالغة في كونها مما لا بد منه وذلك البعض هو الامام
الرازي نسب انه ان هذا مذهب الشيخ وقال المحقق الطوسي ان ذلك
الشيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون
ذا نفسين اعني ذاتين متباينتين هو آلة لهما معا بل مذهب الشيخ
ان لكل فلك نفسا مجردة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك
فتتقوم بها وهي تدرك الجزئيات بجسم الفلك وحركته الفلك بواسطة تلك



تلك الصورة التي هي باعتبار تحركها فهو باعتبار امر اخر صدرة كل
نفوسنا وابداننا بعينها يصح صدوره عن راى كلى وفى الكلات جزئيات
هذا النفع لا تكون متساوية الحصول في الواقع فلا تكون نسبة الراى
اليها على السوية ايضا كما لا يخفى ومن البين انه اذا تعقل كل معروض
وعارض اى يعنى اذا تقرر انه يصح عندهم صدور المعلول الذى لا شك
لمن فعله عن راى كلى فنقول انه يصح صدور كل شئ عن الله تع
بالاختيار من غير حاجة في ذلك الى تعقل ذلك الشئ على الوجه الجزئي
اذ من البين ان كل معروض مع عارضه اذا تعقل بكنهه الذى هو
المهيتين اعنى ماهية المعروض وماهية العارض حتى يكون هذا المركب
منحصرا في فرد في الواقع لا يكون لهذا الفرد المركب من هذا المعروض
والعارض مثل من نوعه فيصح صدور هذا الفرد عن هذا الراى
الكلى كما يصح صدور الشمس والعقل الفعال عن الراى الكلى وفيهما
ولا شك ان كل معلول له ماهية كلية معروضة لماهية كلية
اخرى صارتا منحصرتين في الواقع في ذلك المعلول فيصح صدوره عن
الفاعل باعتبار تعقل الماهيتين منحصرتين فيه على انه لا فرق

القيوم هو البرئ عن العلايق
عن جميع انحاء التعلق بالغير
نوع
اشارات

بين النوع المنحصر في الفرد والعرض المنحصر فيه في هذا الحكم قال في حاشية
التجريد اذا جوزتم صدور الشيء عن تصور نوع المنحصر فيه فلم لا يجوز
ان يصدر عن تصور عرض كلي منحصر فيه وان لم يكن نوعه منحصرا في ذلك
الفرد وما الفرق بين النوع المنحصر في فرد والعرض المنحصر فيه حتى جوزتم
صدور المعلول عن تصور الاول دون الثاني لا بد لذلك من
البيان فتدبر ويمكن التوفيق بين كلاميهم اعني قولهم ان الراي الكلي لا
اي الشخصي
وليس له دين ناقله
ينبعث عنه شوق جزئي وقولهم ان المعلول الذي لا مثل له من نوعه
يصح صدوره عن راي كلي فتدبر ولكن يبقى انه يكفي ح في الفلك تصور
النفس
جزئيات الحركة بحيث اه قال في حاشية التجريد وما قيل في الجواب من ان
اي مع جميع
مع الارادة الكلية امر قار والعلة القارة ما لم ينضم اليها امر غير قار
اي الشيء
يستحيل ان يقتضي امرا غير قار والا يلزم تخلف المعلول عن العلة
كالحركة الجزئية
وهو الارادة الجزئية
لا يدفع ذلك بل هو دليل آخر وعلمه بنفس من الممكنات يعني المعلولات
على ثبوت الراي الجزئي
فيكون علمه بها علما حضوريا وهذا ينافي كون علمه تعالى ازليا وكونه
المعلومات حادثة فتدبر وظاهر عبارة الاشارة يشعر بذلك وهي
ان واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم فيه

قوله بريئة بريء في حيثيته اي كافة بريء من جميع
انحاء التعلق بالغير و الضعف وعدم الالتفات
الى الاجسام والمواد العنصرية كالهيولى و
الاجسام والصور والكيفيات العقلية كالاعراض
وغيرها مما يجعل الذات حالا والذي يصير
محلا عن الشخصات والعوارض التي توجد
بها المعقول بما يخصها او يتحدد معها حال
وهو يلزم وقوله عقلا لذاته لذاته فانه
من ضمير قوله انه يعقل الكثرة الاشارات
يلزم وتقديره على ما في شرح الاشارة انه بذاته
للطوسي ان الاول لما عقل ذاته بذاته فتصور
وتعقله للكثرة لازم معلول له مترتب
الكثرة الى معلول لذاته مرتبة متاخرة عن حقيقة
المعلولات فهي ذاته المعلول عن العلة وذاته
ليست متقدمة لا بغيرها كالكثرة
اللازم والمعلول لا يتقدم في وحدة
علتها الملزومة اياها سواء كانت
تلك اللوازم متقررة في ذات العلة
او مباينة له فاذا تقرر الكثرة للمعلول
في ذات الواحد القايم بذاته المتقدم
عليها بالعلية والوجود لا يقتضي
تكثره والحاصل ان الواجب واحد و
وحدته لا يزول بكثرة الصور
المعقولة المتقررة فيه انتهى
حرره



عقل بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة
في الذات متقومة وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة
او غير مباينة لا ينثلم الوحدة والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم
اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تاثير لذلك
في وحدانية ذاته انتهى وذلك كالوحدة فانها ابعد الاشياء عن الكثرة
مع انها نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى غير
النهاية ولم يلزم من حصول الكثرة في هذه الامور الخارجة قدح في
وحدة المعروض قه او بتصور حقيقة ذاته بصورها اه هذا صريح
في عدم قيام تلك الصور بذاته تعالى قه بل يفيض عنها صور
معقولة اي يفيض من حقيقة ذاته صور الاشياء معقولة تعقلها
من غير حاجة لربه في تعقلها الى صورة اخرى قه وهو اولها بان يكون
عقله اه حاصله ان تعقل الاشياء وادراكها دفعة بان يفيض صورها
معقولة اولها بان يكون عقلا وادراكا لتلك الصور الفايضة من
تعقلها وادراكها بصور مجردة قائمة بذاته تعالى قه لانه يعقل
ذاته بذاته وهو مبدأ لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء وذلك

لان العلم التام بالعلة التامة يقتضي للعلم التام بمعلولها دون
العكس فان العلة من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث
هو هو والمعلول من حيث هو هو لا يقتضي علته المعينة فمتى علمت
العلة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول واما المعلول فاحتياجه الى
العلة ليس لذاته المخصوصة بل لامكانه والامكان لا يحتاج الى [illegible]
بل الى علة ما والا لافتقر كل معلول الى تلك العلة قوله فهي صادرة عنك
اي تلك الصورة التي تصورت الشيء بها صادرة عنك بمشاركة
ذلك الشيء ضرورة كونها منتزعة منه وحاصلة في محل الانتزاع
فيما انتزع عنه قوله بل ربما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك
او بتلك الصورة فقط على سبيل التركيب وذلك لان اعتبارك
كونك عاقلا لتلك الصورة غير اعتبار كونك عاقلا لما هي صورة
له وكذا اعتبارك كون تلك الصورة صورة ادراكية للشيء غير
اعتبار كونها صورة ادراكية لنفسها والتركيب هو مجموع الاعتبارات
الاربع قوله ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط الخ دفع لما يحكى
ان يقال ان الصورة العقلية انما تكفي في تعقلها لكونها حالة في النفس



في النفس وامتناع حصول صورة اخرى منها مساوية لها بخلاف ما
يصدر عن الفاعل فانه ليس بمحال فيه وعن ان الصورة العقلية ليست صادرة
عن النفس بل النفس قابلة لها وانما حصلت الصورة من العقل الفعال
فيجب الدفع اما عن الاول فهو ان كون الصورة حالة في النفس ليس شرطا
للتعقل والا لم يكن نفسه ذاتا متعقلة ذاتا بل حلول الصورة في
النفس شرط لحصول الصورة لها الذي هو شرط تعقلها حتى ان حصل
لها الصورة بوجه آخر غير الحلول لحصل لها التعقل واما عن الثاني فهو
ان حصول الشيء عن الفاعل حصول للفاعل فيكون حصول الغير
ذلك الشيء وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول الشيء المجرد
حصول الشيء للقابل اضعف في كونه حصولا لغيره من حصول الشيء
للفاعل واذا كان الثاني كافيا في التعقل كفى الاول بالطريق الاولى
الى هذا السؤال والجواب اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشيء
لفاعله اه واذ قد تقدم هذا فاقول اه هذا شروع في اقامة البرهان
على المطلوب بعد تمهيد تلك المقدمات وتقريبه الى الافهام ثم لما
كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلول لها اه يعني ان لها نوع



من التعقل احدهما تعقل معلولاته وهو حين معلولاته وثانيهما تعقل
ما ليس بمعلولات لها كتعقل الواجب تعالى ومتعقلها المعدومات وذلك
انما يكون بحصول صورها فيها على طريق الاشراق من الواجب تعالى
والحاصل ان علم الله تع هو حضور سائر معلوماته تع عنده تعالى
ومثل المعدومات الممكنات حاضرة عند العقول وهي حاضرة عند
الله تعالى كانت ايضا حاضرة عند الله تع ضرورة ان الحاضر عند
حاضر حاضر فيكون الله تع عالما بجميع الاشياء من غير تكثر في
ذاته تعالى وكذلك الوجود على ما هو عليه اي كما ان الواجب تعالى
يعقل الجواهر العقلية مع الصور الحاصلة فيها كذلك تعقل وجود
جميع الموجودات على النحو الذي عليه الوجود في الواقع ويبنى العلم
الاول من صفات الواجب بمعنى انه اعتبر في كون الشيء مدركا
لشيء كونه حاضرا عنده وذلك انما يتاتى فيما اذا كان الشيء المدرك
عين المدرك او كان قائما به وصفة له وظاهر ان العلم الجسمي من صفات
الواجب حتى يكون حضور الواجب عند نفسه مستلزما لحضوره عنده
فيكون ادراكه تع لذاته مستلزما للادراك واستلزام مجرد كون المعلول

الاشراق من الواجب موقوف على علم الواجب بتلك الصور بل بذي الصور ايضا ففيه مصادرة على المطلوب



المعلول الاول صادرا عنه تم لكونه حاضرا عنده تم قوله بل يكاد
ان يكون مصادرة فانه بمنزلة قوله ان كونه محلا لتلك الصورة ليس شرطا
في تعقله اياها وهو عين المدعى قوله اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلث
وهو وجوده في نفسه ووجوبه بعلته وامكانه لذاته علة للمعلولات الثلث
المتباينة في الوجود وهي العقل العالي الصادر عنه باعتبار وجوده
والفلك الاول الصادر عنه باعتبار امكانه ونفس المجردة الصادرة
عنه باعتبار وجوبه لموجبه الواجب لذاته قوله فالعلل متحدة في
الوجود وذلك لاتحادها بالذات وعدم كون الاعتبارات الثلث
زائدة عليها في الخارج قوله وليست تلك الالات بل نفس تلك الجواهر
المجردة معلولة لذاته بذاته وذلك لما تقرر عندهم من امتناع
كون الواحد الحقيقي مصدرا بذاته لامور متكثرة قوله فلا يجري
فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب وهي ان العاقل لا يحتاج
في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة تلك العاقل
قوله فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار اي
يتوقف عليها الصدور بالاختيار فان الكلام فيه لا في نفس الاختيارية

ففي العبارة مسامحة وبما قررنا ظهر ان ما قيل انه يظهر من كلام ههنا
ان الاختيار صفة غير القدرة يتوقف على القدرة وهو مناف لما تقرر
عندهم من كون الصفات الثبوتية محصورة في السبعة ومناف ايضاً
لما سيظهر من كلام الشارح من كون القدرة والاختيار صفة واحدة
توهم لا يعتبر به فيلزم ان يكون للحوادث وجود ان احدهما علم
تعالى اما وجودها فلامتناع تعلق العلم باللاشيء المحض بديهة
واما ازليتها باعتبار هذا الوجود فلكون علمه تعالى ازلياً وهذه
الموجودات الازلية العلمية لكثرتها لا تنافي كونها صفة للواجب
فازليتها ازلية للعالم وقدم له وقد ثبت كونه حادثاً انه يعلم
بعلم البسيط الاجمالي جميع الاشياء واللازم منه ليس الا كون
الحادث موجودة في علم بوجود واحد بسيط فنقول انه ذلك الوجود
الواحد هو عين علمه تعالى بالحوادث فازلية وجودها في علمه
هي ازلية صفته لا ازلية العالم وذلك العلم مبدأ لوجوده له
دفع لما يقال ان صدور الحوادث المتعددة الوجود عنه تعالى بالاختيار
يقتضي كون كل واحد منها معلولاً لمخصصه فلا بد لكل منها من وجود

وايضاً يظهر من تفسير الاختيار ههنا وتفسير القدرة بالتي يصح ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل ان القدرة والاختيار صفة واحدة والقول بان القدرة ههنا وقوع البحث لا ينفع في حسم مادة الشبهة فان الاختيار لا يتوقف على الارادة بل على ما يحكى ان يقال ان المراد من الاختيار تعلق القدرة والارادة لا ينافي توقفها على الصفات الثلاثة فانه تتقدم عليه بالذات او مجموع الثلاث وتوقفه على كل واحد منها الا انه مناف للتفسير كما ذكره الفاضل حرره

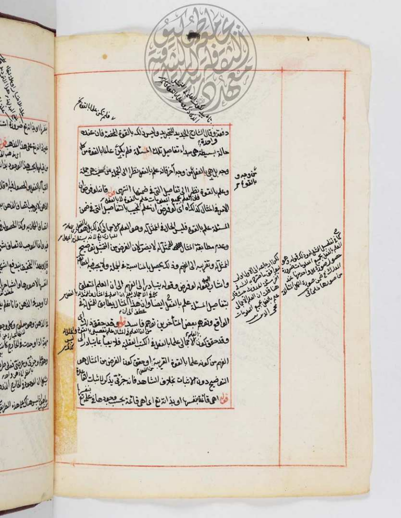
وفيه ان الحدوث انما هو باعتبار الوجود الخارجي فلا ينافي القدم باعتبار الوجود العلمي والله اعلم

وذلك لان ذات غير الواجب وصفاته ليس الا وهو العالم او من العالم فلما لم يكن تلك الموجودات لكثرتها صفة للواجب كانت عين العالم فازليتها ازلية للعالم وقدم له وقد ثبت كونه حادثاً بما سبق

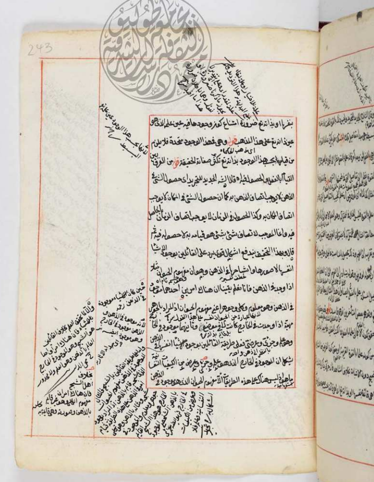


وجوده مغاير لوجودها سواء فكونها معلوما بعلم بسيط لا يسمن ولا
يغني من جوع ووجه الدفع ظاهر قوله فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود
وجود آه اي فيلزم ان يكون الممكن الموجود بهذا الوجود الاجمالي
العلمي موجودا في علمه بوجود آخر قوله او ينتهي الى وجود واجب اي
وجود يكون صدوره من الواجب واجبا فلا يكون الواجب فاعلا مختارا
بالنسبة الى ذلك الوجود وهو خلف قوله واعلم ان ما ذكرناه وهو كون الممكنات
موجودة في علمه تعالى وكون وجودها فيه عين علمه تعالى بها قوله ومعنى الاجمالي
كون العلم واحدا والمعلوم متعددا وذلك بان يحصل الكل عند المدرك
دفعة واحدة وبصورة واحدة متألفة من صور الاجزاء متحدة او منفصلة
اليها عند تحديق النظر ونظيره من الاحساسات ان يرى جماعة دفعة
واحدة برؤية واحدة من غير تحديق البصر اليها قوله وهو علم بالفعل
بجميع المعلومات ضرورة حصول صورة كل واحد منها عند المدرك في ضمن
صورة الكل المتألفة من صورها قوله من التمثيل الذي ذكروه من حال
المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا مثلوا العلم الاجمالي بعلم من علم
مسئلة ثم يسئل عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسئلة في ذهنه

ثم يفصل



دفعة وقال الشارح الجديد للتجريد واحسن ذلك بالقوة المحضة فان عنده واحدة
حالة بسيطة هي مبدا تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن علما بالفعل من كل
وجه بل هي بالفعل من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة
وعلم بالقوة نظرا الى تفاصيل التي في ضمنها انتهى قوله فانه لو فرض ان
الامر في المثال كذلك اى لو فرض ان علم المجيب بالتفاصيل التي في ضمن
المسئلة علم بالقوة فليس الحال في الممثل له وهو العلم الاجمالي كذلك بل هو بالفعل
وعدم مطابقة المثال للممثل له لا يضر لان الغرض من التمثيل توضيح
الممثل له وتقريبه الى الفهم وذلك يحصل بالمناسبة في الجملة ولا يجب فيه المطابقة
واشار بقوله لو فرض وقوله يتبادر الى الوهم الى ان العلم المتعلق
بتفاصيل المسئلة علم بالفعل ايضا وان هذا المثال يطابق للممثل له في
الواقع وتوهم بعض المتأخرين توهم فاسد قوله وقد حقق ذلك اى
وقد حقق كون الاجمالي علما بالفعل في الكتب العقلية فلا يعبأ بما يتبادر الى
الوهم من كونه علما بالقوة القريبة او حقق كون الغرض من المثال هو
التوضيح دون الاثبات بخلاف الشاهد فانه جزئي يذكر لاثبات القاعدة
قوله اى قائمة بنفسها او بذاته تع اى هي قائمة بحسب وجودها في علمه تع



بنفسها او بذاته تبع ضرورة امتناع كون وجودها فيه عين علمه الذي هو

عين ذاته تبع على هذا المذهب قوله وهي فهذا الوجود متحدة فلا يلزم

اي مذهب الحكماء

من قيامها بهذا الوجود بذاته تبع تكثر صفاته الحقيقية قوله من الفرق بين

القيام بالفعل والحصول لغيره قال الشارح الجديد للتجريد اي حصول الشيء في

الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب

اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان لا يوجب اتصاف الزمان الحاصل

فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه انتهى

قال وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشيا

انفسها لا صورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا

وهو جسم نام الخ

اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود

في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر

لانها عبارة عن الحيوان نفسه على هذا القول

ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج

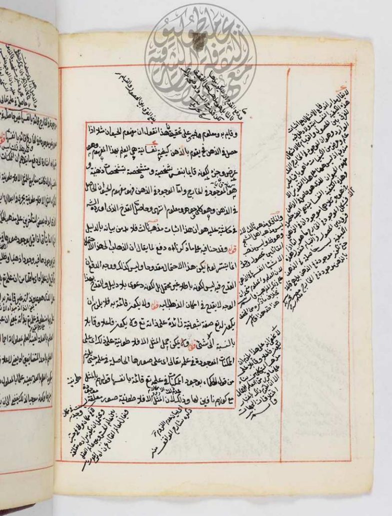
بالقائم بذاته

وهو علم وجزئي وعرضي فعلى طريقة القائلين بوجود الاشيا انفسها في الذهن

بالنظر الى الذهن واحد

يشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وجزئي وعرض من الكيفيات النفسانية

ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن



وقايم به ومعلوم ومخبر على تحقيقها هذا انقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا
حصل في الذهن فثم يقوم بالذهن كيفية نفسانية هي العلم بهذا المفهوم وهي
عرض وجزئي لكونه قايما بنفس شخصية ومتشخصة بتشخصات ذهنية و
هو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل
في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم انتهى وحاصل القدح الذي اورده الشارح
في حاشية عليه هو ان هذا اثبات مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل
قوله وقد حنافيه على ما ذكرناه دفع لما يقال ان الذهاب الى هذا الاحتمال
انما يتيسر لو لم يكن هذا الاحتمال مقدوحا وليس كذلك ووجه الدفع ان
القدح فيه ليس لكونه باطلا غير محتمل بل لكونه دعوى بلا دليل والقدح بهذا
الوجه لا يقدح في احتمال الذهاب اليه قوله ولا يكون قائمة به فلا يلزم ان
يكون له تع صفة ثبوتية زائدة على ذاته تع ولا يكون فاعلا وقابلا
بالنسبة الى شيء قوله ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك اي على
الممكنات الموجودة في علمه تعالى اي على صورها الحاصلة في علمه حتى يلزم
من قول الحكما بوجود الممكنات في علمه تع قائمة بانفسها قولهم بالمثل
مع كونهم نافين لها وذلك لان المثل الافلاطونية صور معلقة



حاصلة في علمه تعالى وان كان

موجودة في الخارج قائمة بانفسها غير حاصلة في شيء من المشاعر وهذه
في معرض الشعور

صور غير موجودة في الخارج قائمة بانفسها **قوله** في الدليل الذي ذكره في
وعن هذا قلت لبس شعري ان من ذهب الحيوان

نفيها اه اشارة الى دفع ما يتوهم ان الممكنات الموجودة في علمه تعالى القائمة

بانفسها وان كانت مغايرة للمثل الافلاطونية لكن الدليل الذي ابطله

الحكماء المثل الافلاطونية يجري في ابطالها ايضا فلا يمكن اجراء هذا الكلام

الذي ابدله بعض المتأخرين على مذهب الحكماء اصلا ووجه الدفع ان جها بينهما

فيما اعا يتأتى اذا قيل بوجود صورها في علمه تعالى وجودا عينيا اما اذا
اي الاشياء اي خارجيا

قيل بوجودها فيه وجودا ذهنيا وظليا فلا وجه **قوله** وهذا اقرب

مما قيل ان علمه اه اي ما قلنا من ان علمه تعالى بالممكنات بكونها موجودة في

علمه الذي هو عين ذاته غير قائمة به اقرب الى التحقيق مما قيل ان
يعني ان ذاته مبدأ لانكشاف الاشياء عليه

علمه بها منطو في علمه تعالى بذاته يعني ان علمه تعالى بذاته علم اجمالي بها لان
ما زعم التقرير

العلم بالعلة يتضمن العلم بمعلولاتها اجمالا **قوله** فذلك يفضي الى ان يكون

العلم باحد المتضايفين له يعني لا علاقة تصلح ان تجعل مصححة وموجبة

بكون العلم بالعلة بعينه علما بالمعلول سوى التضايف المشهور

بينهما وكونه موجبا لذلك يفضي الى ان يكون العلم باحد المتضايفين

المتغايرين مطلقا سواء كان بينهما علاقة بالعلية والمعلولية اولا يكون
علة بالمتغاير الآخر وهو بعيد كما لا يخفى قوله ولو سلم انه كذلك اشارة
الى منع سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول لانهما متباينان والعلم باحد المتباينين
لا يجب ان يكون سببا للعلم بالمباين الآخر قوله وذلك لا يحصل بحصول الاستلزام
امر واحد اشياء متكثرة قوله وعلمه بذاته علمها على ما هي عليه اى على الاحوال
التي ذاته على تلك الاحوال في الواقع قوله لكفى ان يقال انه من
جملة اه اى لكفى ذلك من غير حاجة الى كون ذاته علة لها قوله وفيه ما
اشرنا اليه سابقا من ان القول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار
انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجي صادر عنه
بالاختيار تعسف ظاهر لا يرتضيه الفطرة السليمة قوله وحصول
الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة اه وذلك لان الحصول نسبة فلا يتصور
الا بين امرين متغايرين قوله بل يكون مع اعتبار قيد على ان انه من
حيث هو هذا اذا كانت المغايرة باعتبار القيد في جانب العالم والثاني
اذا كانت باعتباره في جانب المعلوم والحاصل ان حصول الواجب عند نفسه ينبغي ان
نفسه يتوقف على كونه مغايرا لنفسه وكونه مغايرا لنفسه يتوقف على اعتبار القيد



القيد لحضوره عنده نفسه اعني علمه بنفسه يتوقف على اعتبار القيد وقد اعترف
ههنا بعض الناظرين وقال انما شاه قوله والتعبير بعدم الغيبة اى بغير الحضور
اشارة الى تباخته
بعدم الغيبة لا يجدي نفعا وعدم اشتراط المغايرة لان عدم الغيبة نسبة
اشار به الى دفع ما يقال في قول الشارح لان نسبة الغيبة
ايضا كالحضور فيستلزم المغايرة قوله فان عدم الغيبة نفي النسبة ونفي
بين المنسوب والمنسوب اليه
النسبة قد يكون لو يعني ان غيبة شيء عن شيء نسبة مخصوصة بينهما فانتفاء
هذه النسبة كما يكون لاجل حضوره عنده كذلك يكون لاجل الوحدة و
انتفاء الاثنينية ونظيره صدق السالبة فانه كما يكون بوجود الحي
من قبيل عطف اللازم على الملزوم
وانتفائه عنه كذلك يكون بانتفاء الموضوع قوله وعند الحكماء عبارة
عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وانما ذهبوا الى ذلك
لزعمهم ان القادر اذا صح منه الفعل والترك فهو انما يفعل بقصد وميلان
فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد
على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد حينئذ اولى من تركه فكان الايجاد
اى حين ما يتبع وجود ما يترجح به الايجاد
محصلا لتلك الاولوية ومستكملا بها وكان بدونها ذلك الايجاد ناقصا
وانه محال واجاب عنه الاشاعرة وبعض المعتزلة بانا لا نم ان المختار
اى القادر
بهذا المعنى لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد

مع صحة الفعل والترك

على تركه بل يجوز ان يرجح مقدوريه من غير مرجح بل عادة اليه وتمسكو

في هذا بقدحي العطشان ورغيفي الجائع وطريقي الهارب من السبع مع

المساوات في جميع الجهات التي يتصور فيها الترجيح بلا مرجح وقالوا ان

ترجيح احد المتساويين على الاخر لا بسبب مرجح من خارج ضروري البطلان

واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع فليس بمحال بل الموثر اذا كان مختارا

فمرجحه بارادته اي يفعله متى شاء ولا يحتاج تلك الارادة الى ارادة اخرى

والا لتسلسل قوله وهو مقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دايم

الوقوع وذلك لان مشية الفعل الذي هو الخير والجود لازمة لذاته تعالى

الذي هو الخير المحض والجواد المطلق لم يكن مع سائر صفاته قوله

وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها اشارة الى دفع ما يتوهم ان كونه

تعالى قادرا بالمعنى المذكور ينافي عدم صدق مقدم الشرطية الثانية لان

صدق الشرطية يكون بصدق طرفيها ووجه الدفع ان صدقها ليس بصدق

طرفيها بل قد تصدق مع كذب طرفيها كما في قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا

ناهقا قوله ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار

اشارة الى رد ما ورد من المتكلمين عليهم من ان كونه تعالى لازم الفعل

بل بسبب الارادة المرجحة فقط

اي خارج من المتساويين

عبارة عن المفعول

من خارج الى الترجيح

عبارة عن الفاعل

يعني الاول

الخير المحض والجود

وطرفي هذه القضية كاذبتان

اقول ان ثبت عدم محالية الترجيح بلا مرجح ثبت ايضا الاختياري فلا يكون فعل العبد جبرا محضا كما ظنه الجبرية فيترتب الثواب والعقاب في مقابلة فعل الاختياري لا يلزم الاشكال ولما ثبت به اي بالجزء الاختياري كان الترجيح بلا مرجح ثبت فيلزم ان يكون فعل العبد جبرا فيترتب الثواب والعقاب يلزم الاشكال فيما وفرقوا بين الترجيح من غير مرجح والترجيح من غير مرجح احدهما من التفعيل والاخر من التفعل

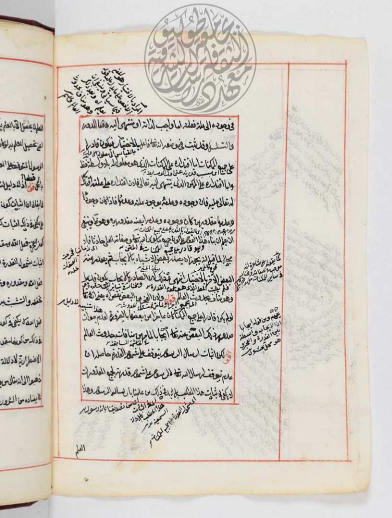
اي كدوام وقوع مقدم الشرطية الاولى وامتناع مقدم الشرطية الثانية لانه لو ترك الفعل الذي هو الخير والجود فتركه اما البخل او الجهل تعالى عن ذلك علوا كبيرا فيكون لازمة لذاته سبحانه

اذ قال ان كان الشرطية الثانية غير واقع وغير صادرة فلم

ومن



ومعنى ... الترك ينافي كونه مختارا بل يوجب ذلك كونه موجبا. قوله
كما ان العاقل ما دام عاقلا يغمض عينه كلما قرب ابرة من عينه بقصد الغمز
اه قال الامام حجة الاسلام ان هذا ملتحق بالافعال الطبيعية في كونه ضرو
شبيه بحرق النار
كحرف الانسان الماء عند وقوعه على وجهه والجبر ظاهر في الافعال الطبيعية
قوله فالظلم بان يكون علمه عاريا عن ذاته ويكون عالما بكون الفعل خيرا محضا
ويكون الترك مستلزما للعدم قوله لان المقتضي لقدرته هو الذات و
ذلك لوجوب استناد صفاته الى ذاته وامتناع مدخلية الغير في ثبوتها
والاتحاد
قوله والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين
يحيلان المقدورية قوله فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت في الكل وذلك
لان نسبة الذات المقتضية للقدرة الى جميع الممكنات على السواء فان
المعدومات لا ثبوت لها اصلا بل هي نفيات محضة لا تمايز فيها بوجه
اي لا وجود لها ولا تقرر لها خلافا لمن ذهب اولا وجود لها
فلا يتصور ان يكون خصوصية ببعض المعدومات مانعة من تعلق
القدرة كما يفهم به المعتزلة فاذا ثبت قدرته في بعض الممكنات على ما يقتضيه
كونه قادرا ثبت في الكل قوله ولان الامكان الذي هو علة الاحتياج
الى الفاعل مشترك بين جميع الممكنات فاي ممكن الا وهو يحتاج


في وجوده الى علة فعلته اما واجب لذاته او منتهي اليه دفعا للدور
والتسلسل وقد ثبت في موضعه انه تعالى فاعل بالاختيار فيكون قادرا
على جميع الممكنات اما اقتداره على الممكنات الذي هو معلول له بلا واسطة فظ
واما اقتداره على الممكن الذي ينتهي اليه تعالى فلان اقتداره على علته اقتدار
له تعالى عليه فان وجوده وعدمه بوجود علته وعدمها فاذا كان وجودها
وعدمها مقدورين كان وجوده وعدمه ايضا مقدورين وهو ظاهر وينبغي
ان يعلم ان بناء هذا الفصل على كون جميع ما سوى الله تعالى وصفاته العلى حادثا فلا
مجال لما قيل انه يجوز ان يصدر عنه بعض الاشياء بالايجاب ثم يصدر عنه
البعض الاخر بالاختيار انتهى فذلك اي الصادر بالايجاب يكون قديما
وهو مناف لحدوث العالم قوله ولان العجز عن البعض نقص اه يعني انه تعالى
لو لم يكن قادرا على جميع الممكنات كان عاجزا عن بعضها بالضرورة لعدم جواز
صدور ذلك البعض عنه تعالى ايجابا لما مر من منافاته حدوث العالم
ق لكن اثبات ارسال الرسل يتوقف على شمول القدرة حاصله ان
عدم توقف ارسال الله تعالى الرسل على شمول قدرته لجميع المقدورات
ان يكفي في اثبات هذا المطلب بل يكفي في ذلك مع علمنا بارسال الرسل وهذا



العلم لا يحصل الا بالعلم بكون قدرته تعالى شاملة بجميع المقدورات فاثبات شمول القدرة
اعني تحصيل العلم به لو كان بالادلة السمعية فهي متوقفة على اثبات رسالة الخ
الرسول المتوقف على العلم بشمول القدرة كان اثباتا للشيء بنفسه وانه ولو بواسطة
باطل قطعا قوله اذ لا دليل لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله ومقدوره دفع
لما يقال ان اثبات كون المعجزة فعل الله لا يتوقف على اثبات شمول القدرة
بل يكفي في ذلك اثبات كونها فعل الله ومقدوره ووجه الدفع ان اثبات
كون المعجزة فعل الله ومقدوره اي صادرا عنه بالاختيار لا يتاتى الا في ضمن
اثبات شمول القدرة اذ لم يوجد دليل متعلق باثبات كونها بخصوصها
فعل الله ومقدوره ومجرد احتمال وجود ذلك الدليل لا يجدي بل لا بد من
تحققه والتشبث به واشار بقوله ومقدوره الى ان مجرد كون المعجزة
فعل الله لا يكفي في كونها تصديقا للرسول في دعوى رسالته بل لا بد
في ذلك من كونها مقدورة له وصادرا عنه بالاختيار فان الافعال
الاضطرارية لا دلالة فيها على التصديق كما لا يخفى قوله خلافا للمعتزلة فانهم
ذهبوا الى انه تعالى مريد لما امر به من الخيرات والطاعات والايمان وكاره
لما يضاده من الشرور والمعاصي والكفر قوله الاول ان الشرور والمعاصي

على ما ينادي قوله الشارح هو
اذا فاق الفعل المخ
عادة حتى التحدي
تصديقه

غير مأمور بها اه حاصله انه ليس شيء من الشرور والمعاصي مأمورا بل
المأمور به انما هو الخيرات والطاعات وذلك لان الارادة اما مدلول الامر
على ما زعم بعض المعتزلة من ان الامر هو ارادة الفعل او لازم على ما
ذهب اليه الاخرون زعما منهم ان الامر بخلاف ما يريده سفه وعلى التقديرين
من عدم كونهما مأمورا بهما عدم كونهما مرادين اما على الاول فظاهر واما
على الثاني فلان كون ضديهما كوني الخيرات والطاعات مأمورا بهما
يستلزم كونهما مرادين [illegible] كونهما مرادين يستلزم عدم كون
الشرور والمعاصي مرادتين ضرورة امتناع كون الضدين مرادين
معا وبما قررنا هذا الكلام اندفع عنه ما اورده حلبي من انه ان اراد
انه يستدل من نفي كون الشرور والمعاصي مأمورا بها على عدم كونها مرادة
بان الارادة اما مدلول فيلزم من انتفاء الامر انتفاؤها فهو ظاهر
فوجب ح ان لا يقول به قوله او لازمه او ملزومه حتى يلزم من انتفاء
اللازم الذي هو الامر انتفاء الملزوم الذي هو الارادة او يترك
قوله او لازمه لانه لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم قوله والرضا
هو الارادة اجيب عنه بان الرضاء هو ترك الاعتراض والله تع يريد

الكفر



الكون الهاتف ويعترض عليه ويبق اخذه ويق بده ان العبد لا يريد الالآم والمرض
وليس مأمورا بارادتها بل مأمور بترك الاعتراض عليها فالرضا هو عن ترك الاعتراض
اى امر بالصبر عليها وترك الاعتراض عليها
غير الارادة قوله ومع قطع النظر عن ذلك اى عن نفى خلق المعاصي لمصالح
لا حسن ولا قبح عقليين عندنا يعني ان بناكون خلق المعاصي منكرا
انما هو على كون حسن الاشياء وقبحها عقليين كما ذهب اليه المعتزلة فانه
ح يكون خلق المعاصي متصفا بالقبح في نفسه اى مع قطع النظر عن اعتبار
الشارع فيه فحينئذ يكون خالقها مستحقا للذم فيكون منكرا ونحن معاشر
الاشاعرة لا نقول بكونهما عقليين بل شرعيين عندنا حاصلين بايجاب
الشارع وهو الله تعالى اذ لا يجب عليه تعالى فعل شيء من الاشياء فيفعل
ويحكم ما يريد حتى لو عكس الامر في الحسن والقبح لانعكس حالهما قوله
فكذا ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور وذلك لانه لما كان
الاتيان بما يرضاه الآمر طاعة فلو كان الامر مغايرا للارادة وكان الطاعة
هو الاتيان بما امر به المطاع لا ما اراده لزم ان يكون المطيع عاصيا والعاصي
مطيعا فان العبد في المثال المذكور مع انه اتى بما يريده ويرضاه الآمر فهو بوجب
كونه مطيعا يلزم على هذا ان يكون عاصيا لعدم اتيانه بالمأمور به

لانه لو وجب عليه فعل شيء من الاشياء لو وجب فعل الشيء الحسن فاذا خالف يكون الخالق مستحقا للذم فيكون الخلق منكرا ح ... منه



يلزم في المثال المذكور على هذا الجواب
ان يكون المطيع عاصيا والعاصي مطيعا

وهو انه خالف لعدم اتيانه بما امره به وهو يوجب كونه عاصيا يلزم ان يكون
مطيعا لانه اتى بما يريده ويرضاه السيد قوله ولا شك انه لو علم السلطان
اي كما يلزم ايضا ان لا يكون اعتذار السيد في صورة مخالفة العبد امره
اعتذارا صحيحا وذلك لان هذا الاعتذار مبني على ان يكون مخالفة امره
مخالفة لرضاه فلو علم السلطان ان رضاه في المخالفة لاعتقد انه مطيع
لسيده لا مخالف له فلا يقوم له عذر لان السلطان يقول للسيد انه اتى
بما امرته به لان رضاك في عدم اتيانه به قوله ويمكن ان يقال ان الامر
الخ حاصله ان كون الامر مغايرا للارادة وكون الطاعة تحصيل ما امر به
المطاع لا تحصيل ما اراده لا يستلزم كون المطيع عاصيا ولا كون العاصي
مطيعا وذلك لان الامر نوعان احدهما تكويني يتكون ويجد به جميع
الكائنات المامورة بالتكوين والحدوث كقوله تعالى انما قولنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وثانيهما تشريعي تدويني وهو
الامر الذي كلف به العباد بالايمان والطاعات وعليه مدار الثواب والعقاب
فتحقيق الجواب عن الثالث ان الطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر التدويني
والرضاء اعني ترك الاعتراض يترتب على هذا الامر دون الامر التكويني



اذا خالفه واما اذا وافقه كلام الماموربن بالايمان الآتيين به فيتى يتبح عليه الرضا

ايضاً فى لا يلزم كون الكافر والعاصى الآتيين بالكفر والعصيان المامور بهما بالامر

التكوينى مطيعين ولا يكون العبد فى المثال المذكور مطيعاً لعدم اتيانه بما امر

به بالامر التدوينى اى التكليفى الذى يترتب عليه الرضا فتامل قوله كما يقوله

المعتزلة اه قالوا الكلام النفسى اصوات وحروف غير قائمة بذاته تعالى بل يخلقها

الله تعالى فى غيره كاللوح المحفوظ او جبرائيل او النبى عم او غير ذلك كشجر موسى

او معنى كونه تع متكلماً خلقه وايجاده هذه الاصوات والحروف فى الغير

قوله لانه خلاف النصوص فان النصوص واقعة فى كونه متكلماً وصرف

تلك النصوص عن ظواهرها التى هى قيام الكلام بذاته تع وحملها على كونه

تع موجداً له فى غيره مما لا ضرورة فيه اذ يصح حملها على ظواهرها على ما

سياتى بيانه قوله لان الدلائل السمعية فان القرآن وكذا الحديث متحققة بحيث

لا يمكن انكاره ولا تأويله بل كونه سميعاً وبصيراً مما علم بالضرورة

من دين محمد عم فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات

الدينية قوله وليسا راجعين الى العلم بالمسموعات والمبصرات فانا اذا

علمنا شيئاً علماً تاماً جلياً ثم ابصرناه نجد بالبداهة بين الحالتين



وفاونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زايد هو الابصار
وكذا حال السمع قوله واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما الا ان ما
ذكرنا انما يدل على مغايرتهما للعلم وكذا ظواهر الآيات والاحاديث
يأبى عن حملها على العلم بالمسموعات والمبصرات والادلة العقلية بذكر
على امتناع حملهما على الكيفيتين الحاصلتين بالآلتين المعروفتين
وعقولنا ناقصة قاصرة عن كشف حقيقتهما فلا بد لنا من هذا الاعتراف
وبا قررنا لم يبق مجال لما قيل انه لما صرفنا عن معناها الحقيقية
والتقليل في القدماء مهتم مالم يلزم من نفيها نقص علم لم يجعل السمع
والبصر على ما يقوله الاشعري والفلاسفة على العلم بالمسموعات والمبصرات
قوله فان علمنا عرض وان الوصف هو الموجود القايم بالمتحيز على ما
في المواقف قوله وحدث ضرورة كون صفات للحوادث محدثة قوله
وقاصر ضرورة عدم كون جميع الاشيا معلومالنا قوله ومستفاد من الغير
هو المبداء الفيض للصور كلها قوله وعلمه تعالى قديم ضرورة استلزام
كونه حادثا كونه تعالى ناقصا في الازل قوله وكامل لاستلزام قصوره كونه تعالى
ناقصا ايضا قوله وذاتي اي مستند الى ذاته تعالى لامتناع احتياجه



250

فنشئ من صفات كمال المخبر ولم يتعرض لكونه جوهرا او عرضا لامتناع
اتصافه تع بشئ من الجواهر والاعراض عند المتكلمين فان الجوهر عندهم
هو الحادث المتحيز بالذات اى المشار اليه بالاشارة الحسية بانه
هنا او هناك والعرض هو الحادث الحال فى المتحيز بالذات كل منهما يقتضى
كونه موصوفا متحيزا او مشارا اليه بالاشارة الحسية التى هى من خواص
الجسمانية المنزه عنها الواجب تعالى شانه قوله لما كان وجود الواجب
وتعينه عين ذاته لم تكن له ماهية كلية وذلك لان كل واحد من الوجود
والتعين جزئى حقيقى فلو كان له تع ماهية كلية وكل منهما او احدها
عين تلك الماهية لزم ان يكون الجزئى الحقيقى كليا حقيقيا وانه ضرورى
البطلان وقيل فى بيانه فان الكلى اذا كان تعينه بذاته او بجزئه او بلازمه
او معلوم اذا لم يتعدد الفاعل كما قيل يكون نوعه منحصرا فى فرده بل يمتنع
فرد اخر انتهى اقول لا يخفى كون هذا البيان منافيا لما جعلوا
واعترفوا بكونه تع ذا ماهية كلية وهو نقيض ما ادعاه الشارح قوله
فالوجوب والامكان اذا كانا من لوازم الماهية وعبارته
بخصوصيتها فالوجوب والامكان اذ كان من لوازم الماهية المشتركة



ومقتضاها يلزم اشتراك الواجب والممكن في هذا المقتضى فهو اما
بالوجوب فيلزم كون الممكن واجبا او بالامكان فيلزم كون الواجب
ممكنا وان كان من لوازم الماهية مع الخصوصية بان كان الوجوب لازما
لمجموع الماهية والخصوصية التي بها امتياز الواجب عن الممكن لما
لو وكذا الامكان بالنظر الى الممكن لما ثبت له فيلزم كون الواجب مركبا من
الماهية المشتركة وتلك الخصوصية المميزة له كالاصل فالواجب الآنا
يستلزم الوجوب ويقتضيه قوله والاول قدمت الاشارة الى ح ليلة نفي
المثل فان كونه وجود الواجب وتعينه عين ذاته يستلزم ان يكون وجود
الوجود الذي عين حاصل للواجب غير مشترك بين اثنين قوله اما الاول
فلاستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه لا قابلا للازم لزوم ذلك لجواز ان يكون
الفاعل هو المجموع لا المجموع من غير ارتباط والمعلول هو المجموع الملحوظ
مع الارتباط لانا نقول ان المراد بالمجموع هو موصوف الهيئة الاجتماعية
بدون وصف الارتباط والاجتماع اعني ذات الاشياء فقط من دون
اعتبار وصف الاثنينية والانضمام ولا اشتراك في اللزوم المذكور
قوله واما الثاني والثالث فلامتناع كون الواجب محلا لغيره



يعني ان المراد بالمجموع ههنا موهو هيئة الاثنينية بدون الوصف فاحتياج
هذا المجموع الى العلة المستقلة لا يكون الا في ذاته او باعتبار اجزائه التي
هي هذا او ذاك فتاثير الفاعل في هذا المجموع لا يتصور الا بتاثيره في هذا
او ذلك او فيهما معا فيلزم كون الواجب معلولا لغيره قطعا ومن هذا
التقرير علم ان قوله فتامل اشارة الى دقة هذا الوجه وعدم الظهور بدون
التامل التام لا الى ما زعم من منع لزوم كون الواجب على التقدير معلولا
لغيره مستندا بان المحتاج الى العلة هو المجموع لا اجزائه ولا يلزم من
احتياج الكل الى شيء احتياج الجزء اليه فان كل مركب سواء كان تركيبه من
الواجبين والممكنين يحتاج الى جزئه مع استحالة احتياج الجزء الى نفسه
سواء قلنا ان الجزء علة فاعلية للكل اولا انتهى وذلك لانا نقول بان
احتياج الكل ملزوم لاحتياج جزء مطلقا بل نقول ان احتياج الكل الذي
هو محض الاجزاء المادية من غير اعتبار امر آخر معها اصلا في وجوده
الى الفاعل انما هو احتياج تلك الاجزاء كلها او بعضها في الوجود اليه علم
يحكم به بديهة العقل قوله والثاني قد اشير اليه في الآية فان قوله تع لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل عقلي على حصر الخالقية في

لان الاية اشارة الى البرهان التمانع وهو دليل عقلي على التوحيد

على ما سيصرح به الشارح قوله ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان

يعني كما انه يجوز ان يتفقا كذلك يجوز ان يختلفا لان التعدد يستلزم جواز

الاختلاف وهذا الجواز كاف في اثبات المطلوب من غير حاجة الى ابطال جواز

الاتفاق فانا نقول على تقدير الاختلاف اما ان يحصل مراد احدهما او

قال السيد الشريف في حاشية شرح حكمة العين لا خفاء في امكان ارادة احدهما

حركة زيد في وقت معين فلا يخ اما ان يمكن للاخر ارادة سكونه في ذلك

او لا والثاني يوجب عجزه اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة

انه ممكن في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع لزم

وقوع احد الامرين وهو اجتماع المتنافيين او العجز والا لزم امكان

وامكان العجز كالعجز محال انتهى اورد عليه انه ان اراد بقوله يمكن للاخر ارادة

سكونه في ذلك الوقت انه يمكن له ارادة السكون في وقت ارادة الاول

حركة من غير اشتراط ارادة الحركة فهو معنى الوقتية فهو مسلم لكن لا يلزم

منه اجتماع الارادتين لجواز ان يزول ارادة الحركة عن الواجب الاول عند

ارادة الثاني سكونه وان اراد انه يمكن ارادة الاخر سكونه بشرط ارادة

الاول الحركة وهو معنى المشروطة نختار انه لا يمكن للاخر ذلك فيلزم



وهو يوجب عجزه فلنا م وانما يلزم عجزه لو كان عدم الحركة اعني السكون ممكنا

ح وليس كذلك فان وجود الحركة بشرط ارادة احد الواجبين لها واجب

عدمه اعني السكون ممتنع وفيه بحث اذ يقال هل يجوز تعلق ارادة الواجب

بعدم زيد بشرط وجوده بل بشرط ارادة وجوده ام لا فان امكن لزم

امكان اجتماع النقيضين والا يلزم العجز فينتقض الدليل على تقدير التوحيد

ايضا نعم في وقت وجود زيد يجوز تعلق الارادة بعدمه بان يزول

ويتحقق العدم بدله كسكون الاصابع للكاتب وقت الكتابة انتهى

اقول لا يخفى ان عدم امكان ارادة الآخر سكونه بواسطة كون الحركة

واجبة بارادة الاول يوجب عجز الآخر قطعا اذ المانع حينئذ ارادته

السكون كون السكون ممتنعا بسبب تعلق ارادة الاول بالحركة فعدم

امكان ارادة الآخر السكون انما نشأ من الاول وتعلق ارادته بالحركة

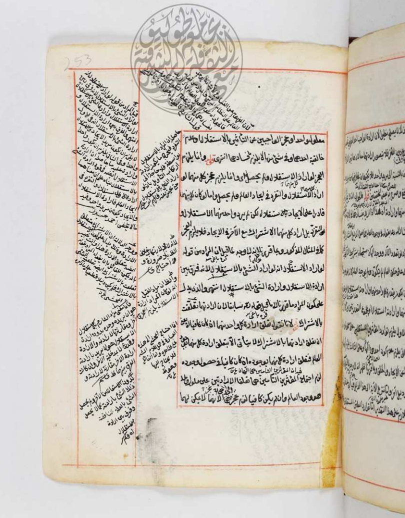
فيلزم عجزه وهو ما ذكرنا واشار اليه قدس سره بقوله اذ لا مانع له من ذلك

الا ارادة الاول ضرورة انه ممكن في نفسه وايضا الكلام في امكان تعلق

ارادة الثاني بالسكون أن ارادة الاول الحركة لا بعده حتى يقال انه امتنع

السكون بسبب ارادة الحركة بل يكون كل من التعلقين بالممكن وما جعل

نظيرا لذلك لا يصلح نظيرا لان ارادة الواجب احد الطرفين تجعله
لو بالوقوع دون الاخر فلا يتصور ارادتهما معا لان هاتين الارادتين
متضادان بالنسبة الى مريد واحد فلا يجتمعان بخلافهما من مريدين
على ما لا يخفى وصرح به بعض المحققين قوله فالجواب انه لا يجب ان يكون
قدرة كل منهما وارادته اه هذا اذا اريد بفسادهما في الاية عدم تكونهما
علىما اشار اليه بقوله في وجود العالم فحاصل الدليل المشار اليه بهذه
الاية هو انه لو تعدد الاله ووجد الهان مستجمعان بشرايط الالهية قادران
على الكمال على خلق العالم لم يتكونا ولم يوجد العالم لانه لو وجد فلا
يخلو من ان يكون بقدرة كل واحد منهما وارادته استقلالا او بقدرة
واحد منهما وارادته استقلالا او بمجموع القدرتين والارادتين
وعلى الاول يلزم توارد المؤثرين المستقلين على معلول واحد
وعلى الثاني يلزم عدم كون احدهما الها وعلى الثالث يلزم كون كل منهما
عاجزا عن الايجاد والخلق وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذا
الجواب دليل اخر واما تنزيل الاية الى هذا الدليل فيابى عنه قوله
لان اللازم على هذا التقدير اما توارد العلتين المستقلتين على معلول



معلول لو احد او عجز الواجبين عن التاثير بالاستقلال ان عدم

خالقية احدهما في شي منها الا يلزم فسادهما انتهى قوله وانما يلزم

العجز لو ان ذا الاستقلال لم يحصل اي وانما يلزم عجز كل منهما لو

ان ذا الاستقلال والتفرد في ايجاد العالم لم يحصل واما لو كان كل منهما

قادرا على الايجاد بالاستقلال لكن لم يرد واحد منهما الاستقلال

والتفرد بل اراد كل منهما الاشتراك مع الاخر في الايجاد فلا يلزم العجز

كما في المثال المذكور وبما قررنا انه لا وجه لما قيل ان المراد من قوله

لو اراد الاستقلال انه لو اراد الشي بالاستقلال لانه فرق بين

ارادة الاستقلال وارادة الشي بالاستقلال انتهى والذي يدل

على كون المراد ما قررنا ما قيل قوله سابقا لان ارادتهما تعلقت

بالاشتراك لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان كافيا في

ان تعلق ارادتهما بالاشتراك لا يتأتى الا بتعلق ارادة كل منهما بوجود

العالم فتعلق ارادة كل منهما بوجوده ان كان كافيا في حصول وجوده

لزم اجتماع المؤثرين التامين هما تعلقا الارادتين على معلول واحد

هو وجود العالم وان لم يكن كافيا لزم عجزهما لانهما لا يمكن لهما



او لاحدهما التأثير في وجود العالم وايجاده الا بان يتراد الآخر
ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منها اي من القدرة والارادة و
ذلك لان كلا منهما امر وحداني غير قابل للتجزي لا في ذاته ولا باعتبار
المحل وهو ظ فلا يتصور في شيء منها الزيادة والنقصان في تعلقهما
ايضا بمعنى ما ذكر بخلاف الحبل في المثال المذكور فانه قوة جسمانية حالة
في الجسم ومنقسمة بانقسامه فيتصور فيه الزيادة والنقصان قوله قال الله
تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون اي اتعبدون ما تنحتون
من الاصنام فانكم وما تعملون مخلوق الله تع فالله الخالق هو الحقيق
للمعبودية وهو ان لا يشرك بعبادة ربه احدا وفي هذه الاية دلالة على
ان افعال العباد مخلوقة لله تع وان اردت الاطلاع عليها فارجع
على حاشيتنا على العلامة البيضاوي قوله فلا يستلزم الاحتياج
المنافي للوجوب وذلك لما تقرر عندهم من ان الحال في الشيء يكون محتاجا
الى ذلك الشيء قطعا والا لما حل فيه قوله وانت تعلم ان الظاهر على الحلول
فان الانسان مثلا يظهر وينفذ في صور الاناس لبعضهم الشرور ويكلمهم
بلسانهم وذلك لكونهم اجساما لطيفة قابلة للتشكل بالاشكال المختلفة



الخلقة وظهور جبرائيل في صورة دحية الكلبي من هذا القبيل ايضا

وهذا قرينة على انهم اه اي تصحيحهم حلوله تعالى في علي واولاده رضي الله

عنهم بظهور جبرائيل في صورة دحية الكلبي مع ظهور كون الظهور غير الحلول

الحلول قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقي بل ارادوا به الظهور

واللائق بشأنهم هذا التصحيح كما لا يخفى بان يقصدوا ان نوع

كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد فلا يلزم الخلو عن الكمال

في شيء من الاحوال واما الخلو عن كل فرد من افراده والاتصاف بفرد

بانه وبجامعه فانما هو لتحصيل كمالات غير متناهية ممتنعة الاجتماع

وهو الكمال بالحقيقة لا وحدته مع فقد ان تلك الكمالات وبما قررنا

ظهر انه لا يرد ما قيل انه لا ينفع مسبوقية الكمال بكمال آخر لانه لو كان

كل منها كالآخر فلو لم يتصف في وقت من الاوقات باحدها يلزم النقص

في ذلك الوقت بل يجب ان يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة في كل وقت وان

لا يكون شيء منها منتظرا وما لم يرد شيء من الكمالات وحينئذ يلزم النقص

بانتفاء ذلك الكمال في ذلك الوقت انتهى كما سلف من ان مرادهم

من القدم النوعي ان لا يخلو فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث



قوله لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا
لا يقال هذا الدليل وهو ان صفة الكمال لو كانت حادثة يلزم الخلو عنها
في الازل وهو نقص منزه عنه الواجب تعالى شانه قوله فان مثل ايجاد
العالم وخالقية زيد اي من الاضافات التي يستلزم كونها كالاكوان
العالم قديما ليس من صفات الكمال ولا يتوجه عليه ان يقال فيجب ان يقال
ان لا يتصف به الواجب تعالى فان ما يتصف به لا بد ان يكون من صفات
الكمال لان هذا انما يتم اذا لم يكن صفة لا كمال في وجودها وهو
قوله بل قد ندعي ان الخلو عنها في الازل كمال فكيف يتاتى امتناع
تجددها في ذاته تعالى وكون خلوه تعالى عنها نقصا قوله على انه يمكن ان
يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا
لعله اشار بقوله يمكن الى ضعف هذا القول فان كون وجود العالم
ممتنعا في الازل لا ينافي كون ايجاده مع اياه ازليا بان يتعلق ارادته
الازلية بوجوده فيما لا يزال فيوجده فيه اذ القدرة انما تؤثر
على وفق الارادة فاذا تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا
يوجد الا فيه على ما صرح به الشارح وبني عليه رد استدلال الفلاسفة

ولا يخفى ان هذا مشترك الورود بين الصفات الحقيقية والاضافية و السلبية لان يقال ذلك لا تقصر ... بان الاضافات والسلوب من صفات الكمال ... علية الدليل

اي عدم وجود صفة لا كمال في وجودها ... ان يوجد صفة لا كمال في وجودها

ما ذكره هذا القائل ليس الا استلزام امتناع وجود العالم في الازل ... ان لا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا وهذا ليس ... المنافات ...

اي هذا المنع الاضافي و التعلق ... بالعالم ... في الازل

اللازم من جهة الدليل



الفلاسفة على قدم العالم وبما ذكرنا ظهر ايضا ضعف قوله ان الخلق صفة

في الازل كمال يظهر استباره وتفرده تع بالقدم الزماني وهذا لكون

الاستيثار بالقدم الزماني لا يقتضي كونه خاليا في الازل عن صفة الايجاد

لما ذكرنا من جواز تعلق ارادته تع في الازل بوجود العالم فيما لا يزال

بوجوده الحادث هذا وزعم بعض الناظرين ان حاصل قوله ره بل قد

ندعي ان الخلق معناه هو ان الوجود الازلي للاضافات لا يستلزم

قدم الممكنات المستلزمة لعدم اختصاص الواجب تع بالقدم الزماني

نقص فلا يتصف بها الواجب تعالى واما الوجود الحادث لها فلا يستلزم

قدم الممكنات فالاتصاف به كمال فيتصف به ثم اعترض عليه هذا الزاعم

بان الازل ليس زمانا محدودا حتى يكون بعده زمان الحدوث فيقتضي

للحدوث او لعقبي بل معنى الازل كما قرروا الزمان الغير المتناهي في

جانب المبداء فكل حد يفرض من ذلك الزمان يكون مبداء زمان حدوث

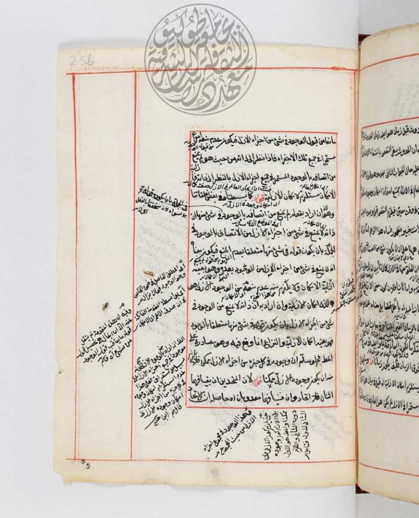
فكل زمان حدوث يكون قبله زمان حدوث آخر فاذا وجد خالقية

زيد في هذا اليوم مثلا واتصف به الواجب تع في هذا اليوم لزم النقص

في الامس واذا اتصف في الامس لزم النقص لعدم اتصافه تع به قبله



وهكذا مثل زمان الحدوث قبل زمان هو ايضا زمان الحدوث وعلى
تقدير تحقيق اول زمان الحدوث يبقى النقص بانتفاء الاضافات
بعد حدوثها وقس عليه حال الجواب الثاني بعده وهو قوله على انه
يمكن ان يقال وجود العالم في الازل يمتنع اه فان امكان وجوده الحادث
يستلزم تحقق اضافته في وقت معين فيلزم النقص قبله وبعده ايضا
اذا انتفى انتهى كلامه وانت خبير بظهور فساد هذا الزعم اما اولا
فلان بناء كلام الشارح ههنا على ان لا يكون شيء من الصفات الاضافية
كمالا اصلا وقوله لا يدعي ان الخلق صفة في الازل كمال تأييد لذلك على ما اوقفنا
اليه في الحاشية المتعلقة به واما ثانيا فلان كون معنى الازل عندهم
زمانا غير متناه في جانب الابتداء باطل قطعا بل معناه عندهم عدم
المسبوقية بالعدم لا بالزمان الغير المتناهي في جانب المبدا ولو الا
لكان كونه تع ازليا مستلزما لكون العالم قديما وايضا قد صرح
فيما سبق ان الازل فوق الزمان فكيف يكون زمانا وما يقال
من ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية اه قيل في بيان هذا الا
ان امكانه اذا كان مستمرا في الازل لم يكن هو العالم في ذاته مانعا



مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا

مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا انظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع

من اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فان

الامكان مستلزم لامكان الازلية قلنا كما بسطنا في بعض تعليقاتنا

وهو ان اراد بقوله لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها ان

ذاته لا يمنع في شيء من اجزاء الازل عن الاتصاف بالوجود في

الجملة بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه

انه لا يمنع في شيء من اجزاء الازل عن الوجود بعده وهو بعينه

اثباتية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي الذي هو

الذي امكان الازلية وان اراد به ان ذاته لا يمنع من الوجود في

شيء من اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود

فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه وهو مصادرة على

المطلوب ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم

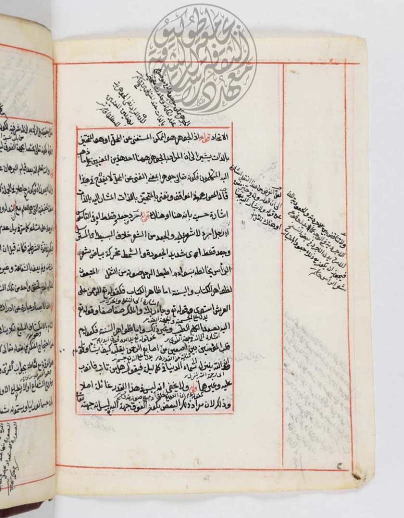
منه ان يكون وجوده الازلي ممكنا قلنا لان المتحدين ان بقيا فهما

اثنان فلا اتحاد وان فنيا فهما معدومان او حاصل ان لا اتحاد

بين الشيئين بان يصير زيد عمرو امتناع بقائهما معا محال لانهما ان
بقيا موجودين كما كانا قبل الاتحاد فظاهر انهما ح موجودان اثنان لا
اتحاد لاحدهما مع الآخر وان فنيا معا فهما معدومان لا متحدان
وان فني احدهما وبقي الآخر فهو بقاء لواحد منهما وفناء للآخر
فلا اتحاد بينهما ايضا فان قلت يجوز ان يبقى ذاتاهما بصفة الوحدة
بعد ما كانا اثنين فنقول فالباقي ح حقيقة هو الامر الموضوع
للوحدة والكثرة معا لان شيئا من الوحدتين اذا لم ينعدم كانت
الكثرة متحققة فيلزم اجتماع المتقابلين والتحقيق قال الشريف رحمه
في حاشية التجريد ان المدعى امتناع اتحاد الاثنين بان يصير احدهما
بعينه مع بقائه او معا كما يصير الجسم الاسود ابيض مع بقاء ذاته
لان في الصورة الاثنينية عن شيء وحدوث صورة الوحدة فيه
واذا فرض بقاؤهما بصفة الوحدة بعد ما كانا اثنين كان الباقي
هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لا كل واحد من الوحدتين
المتقومتين المتقابلتين للكثرة وقد لا يظهر بل هذه الدعوى بديهية
يكفي فيها تحريرها بتلخيص اطرافها وهذا ضروري ح فانا نعلم



نعلم انه لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع بجنبه حقيقة واحدة
متحصلة قوله ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية اه
دفع لما يقال ان كون الواجب مع الغنى محلا للجزء الصوري يستلزم
افتقار كل من الواجب والغنى الذين هما جزءان ماهيان في الصورة
المفروضة الى الآخر او انفعاله عنه كما في العناصر الممتزجة التي ينفعل
بعضها عن بعض فيفيض عليها الصورة النوعية الملائمة لذلك الامتزاج
والانفعال فاندفع الايراد ووجه الدفع ان كلية هذه الدعوى غير
مسلمة فلا يتم في الصورة المفروضة وينبغي ان يعلم ان كون الواجب
مع الغنى محلا للجزء الصوري داخل في النحو الثاني من الاتحاد فانه
انضم فرضا الى الواجب شيء هو مجموع ذلك الغنى والجزء الصوري
وحصل منهما حقيقة واحدة فلا مجال لما قيل انه ان منع الاحتياج و
الانفعال بين الاجزاء المادية للمثال فكيف يكون القول بعدم انفعال
العناصر بعضها عن بعض وفيضان الصورة النوعية على المواد
تابع للمزاج التابع للانفعال وان منع الانفعال بين الاجزاء المادية
للمثال مع تسليمه في المثال فليس مما نحن بصدد ابطاله من احتمال



الاتحاد قوله اذ الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل او هو المتحيز
بالذات يشير الى ان المراد بالجوهر ههنا احد هذين المعنيين على ما ذهب
اليه المتكلمون فكونه تعالى جوهرا بمعنى الغني عن المحل لا يقدح في هذا
فالمحصور في المواقف ونفي المتحيز بالذات اشار اليه بالذات
اشارة حسية بانه هنا او هناك قوله امرد جعد قططا في القاموس
رجل امرد لا شعر عليه والجعد من الشعر خلاف السبط اي المسترسل
وجعد قطط اي شديد الجعودة والشمط محركة بياض شعر
الرأس يخالطه سواده [illegible] من النقل المتبعون
لظواهر الكتاب والسنة اما ظاهر الكتاب فكقوله تع الرحمن على
العرش استوى وقوله تع وجاء ربك والملك صفا صفا وقوله تع
اليه يصعد الكلم الطيب وغير ذلك واما ظواهر السنة فكقوله عم
قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء وقوله عم
ان الله ينزل الى سماء الدنيا في كل ليلة فيقول هل من تائب فاتوب
عليه وغيرها قوله ولا يخفى انه ليس في هذا القدر غائلة اصلا
وذلك لان مراد ذلك البعض بكون الفوق جهة اليه ليس انه جهة له تعالى



تعالى حقيقة بل اراد به انه شرفية لكونه قبلة الدعاء فاضافه اليه
وقوله بكونه تعالى مختصا بجهة الفوق ليس الا بشرفه لا لكونه جهة له حقيقة

قوله وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات
وانه لا يجوز ان يكون جاهلا في الجملة لا يتاتى الا بان يتبدل ويتغير
صفته الحقيقية التي هي العلم مع انه لو تغيرت صفاته الحقيقية تماما
البرهان على استلزم كما مر في بيان عدم قيام الحوادث بذاته تعالى قوله
فيكون في قوة الشرطية فكانه قيل ان العاصي ان اصر في عصيانه ولم
يتب عنه ولم يعف بالشفاعة وغيرها يكون معاقبا عليه فعدم
عقابه لعدم تحقق واحد من تلك الشرايط او كلها لا يستلزم كذبها

قوله ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ فسر الادراك
التام بالانكشاف البليغ لئلا ينافي هذا ما سياتي من الجواب
عن احتجاج المنكرين بقوله تعالى لا تدركه الابصار بمعنى ان الادراك
هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقة النيل والوصول قوله
وخروج الشعاع او الانطباع الاول مذهب الرياضيين القائلين
بان جسما نعدانيا ويسمونه شعاعا يخرج من الباصرة وينتهي



طرفه الى المبصر والثاني مذهب الطبيعيين القائلين بان صورة من المرئي
ينطبع في الجليدية ثم في مجمع النوريين ثم في الحس المشترك قوله اذ في قدرة
الله تعالى على ان يخلق في البصر قوة يتمكن من ادراكه ذاته من دون
تلك الشرايط ويؤيده الحديث المشهور من كون الله بصير العبد
المترتب اليه وكون ابصار هذا العبد به تعالى قال الامام حجة الاسلام
ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اتم واوضح من العلم فاذا جاز
تعلق العلم به وليس في جهة جاز تعلق الرؤية وكما يجوز ان يرى الله
الخلق وليس في مقابلتهم جاز ان يراه الخلق من غير مقابلة وكما جاز
ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية و صورة
قوله والاخيران عدميان اما الحدوث فلانه عبارة عن المسبوقية
بالعدم وهو امر اعتباري غير صالح لمتعلقية الرؤية والامكان
حدوث الاجسام من المحسوسات فكان غير محتاج الى الدليل واما
الامكان فلانه عبارة عن سلب ضرورة الوجود والعدم وظاهر
ان السلب غير صالح لمتعلقية الرؤية قوله ينافي مذهب الشيخ لان
هذه الطريقة المبنية على اشتراك الوجود طريقة قوله فالا



بحسب الصدق

فالاتحاد بينهما بحسب التحقق اى بحسب ما صدق عليه اذ ليس في الخارج

الا ماهية واحدة يصدق عليها مفهوم الموجود وليس هناك امر آخر

مسمى بالوجود قايم بها قيام السواد بالجسم واما ذهاب الكون الى

شئ كالقطب فهو انما هو باعتبار ما يلزم من ظاهر مذهبه لا باعتبار

تصريحه به على ما اشار اليه الشارح بقوله كما هو المشهور قوله وهذا التاويل

في غاية البعد لعدم دلالة لفظ الشيخ وهو ان وجود كل شئ عينه

عليه اصلا ومع هذا يستلزم كون جميع الصفات الانتزاعية

كالحدوث وغيره عينا ولم يقل به الشيخ قوله وفيه نظر وتامل لعل وجه

النظر هو ان النظر المتعدى بالى قد يجى بمعنى الانتظار ايضا كما في قول

الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن ياتى بالفلاح وفي قول

ينظرون الى بلادى كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم ان الظماء

والعطشا ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المثبت على الانتظار

ليصح التشبيه ووجه التامل هو انه يجوز ان يحمل النظر الموصول

بالى في هذين المثالين على الرؤية بان يقال الاول وجوه ناظرات الى

جهة الله وهي العلو في العرف ولذا يرفع الايدى اليها في الدعاء

او يقال ان المراد ناظرات الى اثار الله من الضرب والطعن الصادرين

من الملائكة التي ارسلها الله تع لنصرة المؤمنين يوم بدر ويقال في

الثالث ان المعنى انهم يرون بلا لا كما يرى الظلمة ما يطلبونه ويشتاقون اليه
فيكون التشبيه في الهيئة لا في المفرد

قوله وليس بمعنى الانتظار لان الاية وردت اه دفع لما يقال ان لا

في الاية ليست حرفا بل هو اسم بمعنى النعمة واحد الالآء وناظرة من النظر

بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة او لما يقال ان الى ههنا

بمعنى عند ومعنى الاية عند ربها منتظرة ووجه الدفع هو ان الانتظار غم

ولذا قيل ان الانتظار الموت ~~الانتظار~~ الاحمر وهو لا يناسب سياق
بالحاء المهملة والزاء المعجمة

الاية لانها وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام وحسن الحال وفراغ البال

وذلك في رؤية الله فانها اجل النعم والكرامات المستفيدة لنظارة الوجه
عبس كمنع كلح الكلح الغبيح قاموس

لا في الانتظار المؤدي الى عبوسته قوله وهو مستلزم لجوازه اي

وقوع الرؤية او الاجماع عليه مستلزم لجواز الوقوع وصحة الرؤية

وهو ظاهر ضرورة امتناع وقوع الممتنع والاجماع عليه فهذه

الاجماع كما يبطل قولنا النافين للوقوع يبطل قول النافين لجوازه

وصحته قوله الثاني ان هذه القضية وهي قوله لا تدركه الابصار دفع

الشديد في الامر ... الموت الاحمر بالراء المهملة القتل والموت الشديد مفهوم قاموس

قوله وقوع الرؤية والاجماع عليه ... جمع ضمير هو



رفع للإيجاب الكلي وفي ذلك لان قوله تدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعها
جمع محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفي فمفهومه رفع الموجبة
الكلية سالبة جزئية قوله ولا افق من احتمال الآية لهذا المعنى اه يعني ان الآية
وان لم تكن دالة على رفع الايجاب الكلي دلالة قطعية كذا لا ليست دالة
على السلب الكلي دلالة قطعية لاحتمالها رفع الايجاب الكلي الذي هو سلب
جزئي بان يكون المعنى عن بعض اهل النعيم ثم ورود النفي عليه وهي مع
هذا الاحتمال لا يكون حجة علينا لان ابصار الكفار لا تدركه تعالى الآية
قوله وقوله تع لموسى عم لن تراني ليس لن فيه للتابيد اه اشارة الى
احتجاج آخر للمنكرين والى رده اما الاحتجاج فهو ان لن في قوله
تع لن تراني للتابيد فاذا لم يره موسى عم ابدا لم يره غيره اجماعا
واما الرد فهو ان لن فيه ليس للتابيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل
فقط ولهذا يقيد بابدا قوله فكل كائن مراد [illegible] فيه اشارة
الى ان هذا المأمور كما يدل على انه تع مريد للكائنات كذا يدل على
ان ما ليس بكائن ليس بمراد له تع فان الجملة الاولى تنعكس اليه بعكس
النقيض هذا والمعتزلة قيدوا المأمور بافعاله تعالى لحاولوه

فمعناه عندهم هو ان ما شاء الله من افعاله كان وما لم يشأ منها لم يكن ويرد
هذا التقييد اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار على اطلاق هذا
المأثور الدال على عدم تقييده بافعاله تعالى ويؤيده انهم كانوا يوردون كلامهم
هذا في معرض تعظيم الله واعلاء شانه **قوله** علامة مر اراعند قوله لا
خالق سواه وقوله قادر على جميع الممكنات وقوله مريد لجميع الكائنات
قوله لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله سواء كان فعل ايجاد او فعل ترك
يتضمن الحكم والمصالح ولا يحيط علمنا والمصلحة التي لا تقع في فعله وذلك
لانه الحكيم الخبير فلا يكون شيء من افعاله خاليا عن الحكمة والمصلحة
ويحتمل ان يراد ان جميع افعاله يقتضي الحكمة فيكون تركه واحد منها اي
واحد كان مخالفا للحكمة فيكون جميعها واجبا عليه تعالى لعلمه بفعل به احد
المعتزلة **قوله** على ان التزام رعاية الحكمة لا يجب عليه تعالى ولا لازم له و
ليس كذلك بل هو عين المتنازع فيه كيف ولو كان كذلك لا يستحق
ان يسئل عن بعض ما يفعل مع انه لا يستحق لذلك بل يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد اذ له التصرف في ملكه كيف يشاء فهم يسئلون عما يفعلون
لان فعلهم تصرف في ملك الغير **قوله** وانت خبير بانه فرع على كون افعاله



افعاله معللة بالاغراض وذلك لان كون ترك اللطف موجبا لنقض غرض
التكليف انما يتاتى اذا كان تكليف الله تع للمكلفين لاجل غرض باعث
له تعالى وهو باطل لما سيجيء من ان ذلك مستلزم لكونه تعالى مستكملا
بغيره وهو ذلك الغرض قوله وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية
اعني اللطف اعم من ذلك اي مما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية فيكون
هذا الدليل اخص من المدعى قوله ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة
الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل دفع لما يقال انه لا يرد
على المعتزلة خلق الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاسقام ولا
ابقاء ابليس طول الزمان واقداره على الاضلال وذلك لان مرادهم
بالاصلح الذي اوجبوه عليه هو الاصلح بالنسبة الى نظام العالم كله
ولا شك ان خلق الكافر المذكور وابقاء الشيطان مع اضلاله الزمان طوله
اصلحيين بالنسبة الى نظام العالم كله وان لم يكونا اصلحيين بالنسبة
الى الكافر والشيطان ووجه الدفع هو انه لو كان مرادهم الاصلح بالنسبة
الى الكل من حيث هو كل لما كان لسؤال الاشعري العار عن اخوة وجه
وجه وكذا الجواب الجبائي عنه بهذا الوجه المفضي الى بهته كما لا يخفى

ولا ادري وجها وجيها لكونه الاصلح في الدين فقط بالنسبة الى نظام العالم كله غ د

قوله واجيب شرح بان غاية اى غاية ما يلزم من هذا الاستدلال او غاية
ما يلزم من ايعاد الشرع لمرتكب الكبيرة بالعقاب عدم وقوع الخلف ولا
يلزم من عدم وقوعه ان يكون عقاب مرتكب الكبيرة واجبا عليه تعالى
والكلام في هذا الوجوب دون عدم ذلك الوقوع قوله واعترض عليه
الشريف العلامة بانه شرح اى حين عدم وجوب العقاب عليه تعالى مع انه
اوعد به واخبر عنه يلزم جوازهما اى جواز الخلف والكذب على الشارع
وذلك لان عدم وجوب العقاب عليه يستلزم جواز عدم وقوع العقاب
منه وهو مستلزم لجواز خلف ايعاده وعدم مطابقة اخباره به لما
هو الواقع هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام قوله اذ فرق بين استحالة
اشارة الى ان فيه ردا لما اورده بعض الناظرين
الوقوع وبين الوجوب عليه اى فرق بين استحالة وقوع تخلف ما اخبر
به عن ايعاده وبين ان يكون ما اوعد به واجبا عليه تعالى فيجوز ان يتحقق
الاول دون الثانى كما انه يتحقق استحالة ايجاد المحال في حقه تعالى
ولم يتحقق حرمة ايجاده في حقه تعالى بل الحق ان الوجوب والحرمة
ونحوهما من الندب والكراهة والاباحة متوقفة على القدرة وكون
الواجب والحرام من الافعال الاختيارية وما نحن فيه ليس منها
من الافعال الاختيارية



262

على ما يقتضي هذا الدليل قوله حيث قال والاصل في هذا ان الله تعالى
يجوز ان يخلف الوعيد قال الامام في رده ان هذا القول في غاية
الفساد لان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا جوز على الله الخلف
فيه فقد جوز الكذب على الله وهذا خطاء عظيم بل يقرب ان يكون كفراً
فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب
على الله في الوعيد لاجل ما قالوا من ان الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز
الخلف ايضاً في وعيد الكفار وايضاً اذا جاز الخلف في الوعيد لغرض
الكرم فلم لا يجوز الخلف في القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم
ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القران وكل الشريعة انتهى بلفظه
قوله والوعيد حق تعالى على العباد اذ قال لا تفعلوا كذا فاعذبكم اه ويقرب
من هذا ما حكى القفال في تفسيره ان الاية تدل على ان جزاء القتل العمد
هو ما ذكر لكن ليس فيها ان يوصل تعالى هذا الجزاء اليهم لا وقد
يقول الرجل لعبيده جزاءك ان افعل بك كذا وكذا الا اني لا افعل انتهى
وقال الامام هذا ضعيف لانه ثبت بهذه الاية ان جزاء القتل العمد
هو ما ذكر وثبت بساير الايات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحق

اي دليل المعتزلة فانا
نفنض دليلهم انا
نعرف الخلف ... كالدليل

وجه القرب انه اشتركا في التخيير
بين الايقاع ما اوعده وعدمه

اي بسبب السوال

قال الله تع ومن يعمل سوء يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال

من يعمل مثقال ذرة شرا يره بل الله تع ذكر في هذه الاية انه تع اوصل اليهم هذا

الجزاء وهو قوله تع واعد لهم عذابا عظيما فان بيان هذا الجزاء حصل بقوله

فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق

كان تكرارا فلو حملناه على الاخبار على انه تع سيفعل لم يلزم التكرار فكان

ذلك اولى قوله ويمكن ان يقال بتخصيص المذنب المعفو عن عمومات الوعيد

بان يقال انه داخل في عمومات الوعيد من الايات الدالة على جواز كونه مغفورا

كقوله تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء حيث وعد بالعفو عن كل ما

سوى الكفر وقوله تع ويغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وقوله

ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واذا كانت المذنب المعفو خارجا

عن عمومات الوعيد لا يلزم من عدم عقابه خلف في شيء من عمومات الوعيد

هو ظاهر كما لا يلزم على تقدير حمل الوعيد على انشاء التهديد فلا يلزم تبدل

القول ولا الكذب اصلا قوله اللهم الا ان يحمل ايات الوعيد على انه اخفاق

ما او عدم به لا غير وهو حمل على ما صرح به يحيى بن معاذ وعلى ما حكى القفال

في تفسيره كما مر ولعله رحمه الله اشار بقوله اللهم الى ضعف هذا الحمل لما

تفسير لانكان قوله عن عمومات متعلق بتخصيص فيه تضمين معنى الاخراج

بالدلائل المفصلة اي يمكن ان يفرز المذنب المغفور عن عمومات الوعيد ح



مانقلناه عن الامام أيضا من انه تمسك بسائر الايات انه تع يوصل الجزاء الى المستحقين قل من غير وجوب عليه واستحقاق من العبد بشير الى رد ما قاله المعتزلة على كون الثواب على الطاعة واجبا على الله تع وهو ان العبد المطيع استحق بطاعته الثواب فهو مستحق للعبد على الله تع بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا ووجه الرد ظاهر قل وكيف لا يكون ذلك اي وكيف لا يكون اثابته بفضله لا باستحقاق العبد من الطاعات والحال ان ما يصدر بحسب الظاهر عن العبد من الطاعات انما هو صادر عن الله تع حقيقة ومخلوق له تع فكيف يستحق فكيف يستحق العبد بذلك الثواب على انا لو فرضنا صدوره من العبد حقيقة فهو ايضا لا يستحق به العبد الثواب والعوض على رأي المعتزلة وذلك لان شكر المنعم على نعمه بالطاعات والعبادات واجب عندهم ومن المعلوم ان الطاعات والعبادات الصادرات من العبد لا تفي بشكر ما هو اقل قليل من نعمة العظيمة الجمة فضلا عن ان يزيد عليها فيستحق العبد بها الثواب والعوض فان ذلك كيف لا يكون يقابل نعمة الملك الوهاب عليه بما لا يحصى بتحريك الانملة فكيف



بحكم العقل بايجاد الصواب واستحقاقه اياه قوله والله احكم الحاكمين
فلا يتصور في حقه ان يضع شيئا ما في غير موضعه بحكم حاكم قوله واعلم العالمين
فلا يتصور منه ذلك الوضع جهلا بموضعه واقدر القادرين فلا يتصور
منه ذلك بالعجز عن وضعه في موضعه قوله والله اجل من ان ينفعل
من شيء او يستكمل بشيء فلا يكون فعله معللا بالاغراض يعني ان كون
فعله تع معللا بالغرض يستلزم كونه تع منفعلا عن غيره هو الاول ذلك الغرض
ومستكملا به اما الاول فلان كونه فاعلا اذا كان بذلك الغرض كان
ذلك الغرض حينئذ ~~حاملا له~~ ثم في ذاته تع يجعله تع فاعلا وهو
ظ واما الثاني فلانه فعله تع لو كان لغرض من تحصيل مصلحة او دفع
مفسدة لكان ناقصا بذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض ومما ينبغي ان
يعلم في هذا المقام هو ان كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل يسمى غاية
من حيث انها على طرف الفعل ونهاية وفائدة من حيث انها تترتب
عليه فالغاية والفائدة متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا ويعمان الافعال
الاختيارية وغيرها واما الغرض فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله
ويسمى علة غائية له فالغرض والعلة الغائية يختلفان اعتبارا ايضا



ايضا وقد يخالف الغرض فائدة الفعل كما اذا اخطأ في اعتقاده قوله وان
كانت معلومة له تعالى دفع لما يتوهم ان كون تلك المنافع معلومة له تعالى قبل
خلقه تعالى ما يوجد فيها لا ينافي الا بكونها عللا غائية وباعثة له تعالى
على الخلق فان هذا التقدم العلمي شان العلل الغائية قوله هذا انما علم
فيما سبق من انه هو الحكم على الاطلاق ولقوله تع وله الحكم قوله الاول
صفة الكمال او النقص فالحسن كون الصفة صفة كمال ككون العلم صفة
كمال او ارتفاع شان لمن اتصف به والقبح كون الصفة صفة نقصان
ككون الجهل صفة نقصان وارتفاع حال لمن اتصف به قوله ملايمة
الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس
كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا قوله وقد يعبر عن هذين المعنيين بالمصلحة
والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا
عنهما لا يكون منهما قوله وان ماخذهما العقل اي هما امران يدركهما
العقل ولا تعلق بهما بالشرع قوله ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد
مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فذلك
هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية اذا الصفات الحقيقية

كقوله تعالى يشتمل بعلم الغرض ... الى ... الفعل ... حصل له ... وحصل له الا علل ... وهو فائدة له ... الغرض وهو حصول الكمال

كيف انه الفعل بانه هو الحكم ... على الاطلاق بعقلية الحكم انما هو قول الشرع والكلام بانه ... انه علم ما سبق من كلام المصنف ان يقال قول الشارح او لا الحكم له ... الضعيف ... هو

ويعلم من هذا التفسير ان موافقة الغرض ومنافرته بالنسبة الى الحالات ... ح

لا تختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد ابيض واسود بالقياس
الى شخصين قوله الثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا
هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق
المدح والذم وبترك الثواب والعقاب قوله فلا يحكم العقل بالاستقلال
على ترك الثواب والعقاب على افعاله وذلك لانه ما ليس فعلا اختياريا لا يحكم
العقل بتعلق الثواب والعقاب به اتفاقا قوله ولعله اراد باحدهما الاشتمال
على الاجزاء بالفعل اه فلا يكون شيء منها خفيا عن الآخر قوله فان كثيرا
ما يذكر ما لا حاجة له للعلم به مما سبق يشير الى ان قوله وهو غير متبعض
ولا متجزئ مغن عن قوله ولا نهاية له كما ان قوله ولا حد له على الاحتمال
الثاني مغن عنه قوله كل واحد من صفاته الحقيقية اشارة الى دفع ما
يرى من ظاهر العبارة من ان المراد اتحاد الصفات بعضها مع بعض فان
الصفات الاضافية ايضا متحدة بالذات فيرد عليه ان كلها خارج الواقع
وجه الدفع ظاهر قوله والا ولى للاستلزام التسلسل وذلك لان القدرة
على القدرة بكمالها مستندة الى القادر فيكون قبلها قدرة اخرى كذا
المقدرة على القدرة وهكذا الى غير النهاية ومنه ظهر ان القدرة اذا كانت واحدة

قوله فان افعاله تع لا يترتب عليها الآخيرات ولا يتعلق بها في الاولى الا المدح ترجح وفيه انه ان اراد كون الفعل اختياريا انه جبر محض كما يقول الجبرية فلا يقول الاشاعرة بذلك وان اراد به الجبر ان انه في مذهبهم فيمنع عدم ترتب الثواب والعقاب عليه ولعل المراد الشق الاول وقوله الحكم العقل اه المراد ان العقل استقلالا بدون الشرع كما يدل عليه اول الكلام فكم



واحدة لا يجوز فيه ان يكون مستندة الى القادر ايضا قيل لان نسبة الموجب الى

جميع الاعداد على السواء بخلاف ما اذا كانت القدرة واحدة مستندة الى المتفق

ان مذهب محققي المتكلمين

على ما هو مذهبهم فانا نعلم بالضرورة ان نسبة الموجب الواحد الى القدرة

لانه موجب بالذات في القدرة

الواحدة ليست كنسبة الى القدرة المتكثرة فلا يمتنع فيجوز ان يكون القدرة

متكثرة مستندة الى قدرة واحدة صادرة عنه تعالى بالذات بجاب فانا نقول

يكون في تلك القدرة الواحدة كافية في كونه قادرا يصدر عنه الاشياء

بالاختيار ولا يبقى حاجة الى القدرة المتكثرة كما لا يخفى قوله وقد عرفت ان

اسناد القديم الى القادر جائز الظاهر انه اشارة الى ما سبق منه رحمه الله ان

في مسئلة انه قادر

دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار قوله فهي غير

متناهية بمعنى انه لا تنتهي الى حد لا يمكن تجاوزه فيكون عدم تناهي المقدورات

بالقوة لا بالفعل فان الموجود منها في كل حد من الحدود الواصلة اليها

القدرة بالفعل يكون متناهيا قطعا قوله قلت لا حاجة في تعلق القدرة الى

ذلك اي لا حاجة في تعلق القدرة بالمقدورات الغير المتناهية الى التشبث

بكون القدرة غير متناهية بمعنى انه لا تنقضي حتى يكون عدم تناهي تعلقاتها

بالقوة لا بالفعل بل يمكن ان يقال ان جميع الممكنات مقدورة له تعالى بمعنى انه

يصح منه تع فعل كل منها وتركه وذلك لان المصحح لمقدوريتها هو الامكان
المشترك بينهما والمقتضي لقدرته تعا هو ذاته تع بل يكفي انتفاء المتعالية
عن الاتصاف بالعجز فيكون جميع الممكنات الغير المتناهية متعلق القدرة فيكون
تعلقاتها غير متناهية بالفعل وان يكون اجتماع جميع الممكنات في الوجود الخارجي
مقدورا له تع بناء على استحالة وجود امور الغير المتناهية مطلقا
مترتبة كانت او غير مترتبة متعاقبة كانت او غير متعاقبة وعدم اقتداره
تع على الامور المستحيلة قيل ويجب على ما ذكره الشارح ان يكون عدد التعلقات
ضعف عدد المقدورات الغير المتناهية بمعنى انه لا ينفك القدرة على
ما ذكره تعلقت بطرفي الوجود والعدم في كل ممكن فيتحقق المقدور آ وجودا
وعدما انما يكون بالارادة لا بالقدرة فالمؤثر في الحقيقة هو الارادة
لان القدرة وتعلقها بحسب طرفي الممكن على السواء فتامل فيه انتهى اقول
فاد هذا القول اظهر من ان يحتاج الى التامل اما اولا فلان متعلق القدرة
بمعنى صحة الفعل والترك انما هو ذات الممكن لا وجوده ولا عدمه اذ لا معنى
لكون العدم يصح الفعل والترك وكذا حال الوجود والا لتسلسل
على ما نظهر بادنى توجه واما ثانيا فلان تاثير الفاعل المؤثر في الافعال الاختيارية

لس



٧

ليس للذات القادر القدرة والارادة كما ان الفاعل المفتقر في الافعال
الغير الاختيارية ليس للذات الموجب لا صفة من صفاته قوله فيكون
جميعها متعلق الارادة دفعة واحدة فيكون تعلقات الارادة اليها غير
متناهية بالفعل فلا حاجة في كون تلك التعلقات غير متناهية الى المصير
الى ان يراد بعدم التناهي عدم الوقوف عند حد لا يكون عدم تناهي
بالفعل التعلقات بل يكون بالقوة قوله بل لا نسبة بينهما من النسب المقدارية و
هي ان يعد احد المقدارين المتجانسين عند الآخر كالنصفية والثلثية
والربعية وغيرها قوله ما شاء الله كان فليس لاحد ان ينقص من
مخلوقاته شيئا وما لم يشأ لم يكن فليس لاحد ان يزيد على مخلوقاته
شيئا قوله وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لعله
يشير الى رد ما ذهب اليه الحكماء من انها عقول مجردة لا الى تعريفها
والا لصدق على الجن فانه جسم لطيف قابل للتشكلات المختلفة على
ما هو المشهور قوله اولي اجنحة مثنى وثلث ورباع قوله لا يعصون الله ما
امرهم اه هذا يدل على كونهم معصومين كما ان قوله تع يسبحون الليل والنهار
لا يفترون يدل على ذلك اذ يعلم منه انهم لا يعصون الله والا يحصل لهم

الفسوق نحو التسبيح قه وما صدر عنهم في قصة آدم عم من قولهم اتجعل فيها
من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك يدل على نفي
اي بجميعة الارض رجال
عصمتهم فان فيه وجوها من المعصية الاول غيبتهم لمن يجعل الله تعالى
اي آدم عم
خليفة بذكر مثالبه والثاني عجبهم وتزكية نفوسهم بذكر منافيها والثالث
اي خصلة قبيحة مع تكبرهم
نسبتهم الافساد والسفك اليه رجما بالظن اذ لا يليق بحكمة الله مع
اي آدم رجما بالغيب
ان الله تع اعزاز بني آدم ان يطلع اعدائهم على عيوبهم واتباع الظن
في مثله غير جائز لقوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم والرابع الحكم
من النقوة بالكسر وهو ان يتعرض للاعتراض
على الله تع فيما يفعل وهو من اعظم المعاصي ووجه رد كلها ظ
ابليس فالاكثرون اه اشارة الى رد استدلال آخر من بنائه
وهو ان ابليس ترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا وهو من الملائكة
بدليل الاستثناء منهم في قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا
ابليس وبدليل ان قوله تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا فتناوله الا
لما استحق الذم ولما قيل ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ووجه
الجواب عنه ايضا ظ قه وما اشتهر من قصة هاروت وماروت
اشارة الى استدلال آخر لهم وهو ان هاروت وماروت كانا



كما نا ملكين ببابل يعذبان للان تكابرهما السحر ووجه الرد على ما في بعض الكتب
منع ان تكابرهما السحر والعمل به واعتقاد تأثيره بل نزل عليهما السحر ابتلاء
الناس فمن تعلمه وعمل به واعتقد تأثيره فهو كافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه
ولا يفتتن به فهو مؤمن وهما يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة
وابتلاء فلا تكفروا اى تعتقدوا أثره ولا تعلموا بالسحر فان ذلك كفر وتعذيبهما
انما هو على وجه المعاقبة كما في معاتبة الانبياء على السهو على الزلة من غير
ان تكابرهما الكبيرة فضلا عن الكفر واعتقاده سحرا او عمله به ولا
يتوقف ثبوت النبوة على الكلام دفع عما يقال انه لا يمكن اثبات كونه
متكلما باجماع الانبياء لان اثباته موقوف على نبوتهم وثبوت نبوتهم
يتوقف على كونهم عالمين بالاحكام التي يبلغونها الى الخلق وعلى تصديق
الله تع اياهم ولا يتأتى ذلك الا بان يخبر الله تع اياهم الاحكام المبلغة
ويخبر عن كونهم صادقين فيما يدعونه والاخبار كلام خلص فاثبات
الله تع باجماع الانبياء واخبارهم بذلك يشكل على الدور ووجه الدفع
منع توقف ثبوت النبوة على اخبار الله تع اياهم الاحكام التي يبلغونها
الى الخلق اذ يجوز ان يخلق الله تع فيهم علما بتلك الاحكام ويتوقف

دون المعصية صغيرة او كبيرة
اذ هو الاقبح وحفظهم عليهم
السلام

ولا يخفى ان الظاهر ان المعاتبة
بعلم السحر من غير تعرض التفاديه
قبل لعل تحريم السحر للعلم و
هو نظر ما تورع الثقة الا انه ينبغي
ان يقال انه حرام عليهم دون الامم
او ان المعاتبة لا يلزم ان يكون
على الحرام بل يجوز على اللزوم
ايضا هذا فكم

تصديقهم في دعوى نبوتهم على اخبارهم بكونهم صادقين في هذه الدعوى

لجواز ان يخلق الله تع المعجزة على ايديهم فيثبت رسالتهم ونبوتهم من

غير توقف على ثبوت الكلام ثم يثبت صفة الكلام لله تع بقولهم واخبارهم

قوله وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم

الى الكلام الازلي يعني ان ما ليس قايما بلسان او قلب ولا حالا في

مصحف او لوح انما هو الكلام النفسي وكذا ما ليس بحادث لكن منع

من القول بحلول الكلام مطلقا في لسان او قلب او مصحف ومن اطلاق

القول بحدوثه مع ان اللفظي منه حادث وقايم باللسان والقلب وحال

في المصحف واللوح رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم من هذا

القول الى كون الكلام النفسي الازلي كذلك قوله والكرامية على ان

والاطلاق

ان مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة اه يعني ان ما ذهب اليه الحنابلة

من كون الاصوات والحروف المتعاقبة المسبوق وجود بعضها بالعدم

ببعض قديمة ضروري البطلان وان ما ذهب اليه الكرامية من كون كلامه

تع صفة له قائمة ومؤلفة من الاصوات والحروف الحادثة القائمة بذاته

مخالف لما يقتضيه الدليل من امتناع قيام الحوادث بذاته على ما هو



ذهبوا الى ان كلامه صفة له مؤلفة من الحروف اه وذلك لانهم منكرون للكلام
النفسي الذي يقول به الاشعري فمرادهم من ارتكاب ما هو الاشنع ومن مخالفة لغة
العرف واللغة الجائهم الى هذا الذهاب كما ذكره المعتزلة ق فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به
المعنى الثاني اي فوجب ان يجعل قوله الكلام هو المعنى النفسي على انه اراد المعنى
المعنى الثالث وهو القايم بالغير لما فهم الاصحاب من ان مراده به مدلول اللفظ
فيكون المعنى النفسي عند الشيخ امرا شاملا للفظ القايم بذات الله تع و مدلوله
القايم به ايضا ق فجعل ان ذلك الظهر ليس تتبع ما هو في التلفظ لعدم مساعدة
الالة هذا يدل على ان الشيخ يمنع صغرى القياس الثاني وهو ان كلام الله تع
مركب من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود بخلاف الحنابلة فانهم يسلمون
هذه الصغرى ويمنعون كبراه فلا وجه لما قيل انه لا نفع للاشعرية في الذهاب
الى الكلام النفسي الا ازدياد الحوشية لان التدافع المذكور في نتيجتي القياس
باقية بالنسبة الى الكلام اللفظي فكان الواجب على ما ذكره ان يمنع كبرى
القياس الثاني لا صغراه كالحنابلة نعم لو علم نقل الشيخ بالكلام النفسي في مقام
الاستخلاص عن الشبهة المذكورة لكان له وجه واما التزام امر في جواب
ايراد لا يندفع به ومع ذلك هو في نفسه محل تردد يجتنب الاستدلال عليه

اي المعنى الاول

بالنظر الى العقيدة اي التعاقب في الوجود لا الى كونه مركبا منها فلهذا الاوجه ما قيل فافهم

وكان المحشي التزم بالكلام بحفظ العقيدة عما له في صغرى القياس الثاني وهو ترتبه متعاقبة وزعم ان الصغرى مجرد نفي كلام الله مركب من الحروف فاعترض على ما اعترض والحال ان الشيخ منع هذا الصغرى باعتبار قيده مع قطع النظر عنه فالمنع بهذا الاعتبار فلا يتوجه ما ذكره فتامل

والخصم يستدل في نفيه فلا ينافي نسبة منه مثله انتهى قوله يفضى الى كون الاصوات
مع كونها اعراضا سيالة اقول له ان يمنع كونها في انفسها سيالة لجواز
ان يكون عروض السيلان لها باعتبار العدم مساعدة الالة في التلفظ
دفعة كما في ضيق الحدقة الغير المساعدة حدقة لابصار اشياء كثيرة دفعة
وهذا بخلاف الحركة فانها في نفسها سيالة غير قارة قوله وبهذه الصفة وهي صفة
التكلم القائمة بذاته تعالى قديمة قوله وتلك الكلمات المترتبة اي الموضوعة بعضها فوق
بعض بحسب وجودها العلمي قديمة ايضا ضرورة كون علمه تعالى ازليا وهذه
الكلمات باعتبار وجودها في علمه تعالى كلام نفسي له تعالى قائمة به تعالى وباعتبار
وجودها الخارجي كلام لفظي وحادث ومعنى كونه تعالى متكلما هو قيام صفة
التكلم به تعالى وهي الصفة التي بها يتألف الله تعالى تلك الكلمات في علمه الازلي و
بهذه الصفة مغايرة لصفة العلم فان كلام غيره تعالى معلوم له تعالى وتعلق علمه
تعالى به ولم يتعلق به هذه الصفة وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات
كذلك كلامه تعالى واحد مشتمل على اقسامه من الكتب والصحف باللغات
المختلفة والاخبارات والانشاءات ولما كان كلامه ازليا كان الخطاب
فيه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل فبطل ما قال الخصم

والخصم



والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر فلا اشكال في ورود
بعضها بصفة المضي وبعضها بصفة الحضور وبعضها بصفة الاستقبال
بهذا ما ذكره الشارح رحمه الله في بعض تصانيفه فلا يتوجه ما قيل ان تلك الصفة
اهي من الصفات المعلومة الثبوت او صفة اخرى فتزيد الصفات وايضا
والقول بان كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي يستلزم
تمايز الاشياء في الوجود العلمي وهو يستلزم عدم تناهيها بحسب [الوجود]
العلمي وقد ادعى الشارح رحمه فيما سبق ان علمه تعالى اجمالي حتى لا يلزم وجود
[وهذا لا ينافي الازلي وبسيط لا يحصل تمايز الاشياء بالاجمال]
ما لا يتناهى في علمه تعالى انتهى ووجه توجه الاول ظاهر واما وجه عدم توجه [الثاني]
فهو ان كون تلك الكلمات مرتبة في علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار [عدم] ظهورها
ووجودها في الخارج بمعنى انها في الوجود العلمي بحيث لو وجدت
في الخارج لكان بعضها متقدما على بعض كما ان ساير الممكنات المترتبة
المتعاقبة وغيرها كذلك على ما اشار اليه بقوله وكما ان علمه تعالى واحد
محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه تعالى ايضا واحد مشتمل على اقسامه [اه]
بل الكلمات والكلام مطلقا كساير الممكنات ازلية بحسب وجودها [العلمي]
وذلك الوجود العلمي لها عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار على



حاصلة في تحقيق علمه تع وبهذا ظهر انه لا وجه لما قيل لو كان الوجود العلمي
للكلام اللفظي هو الكلام النفسي ويوصف الواجب به لكان لكل من
الممكنات وجود نفسي يتصف الواجب به ولا اختصاص فيه للكلام انتهى
مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة وهو كون كلام الله تع قائما بغيره و
وذلك لان الكلمات المرتبة في علمه تع قائمة بذاته تع باعتبار وجودها
العلمي وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة
تعاقبها وذلك لما قلنا من انه لا تعاقب بين الكلمات في الوجود العلمي
وعلى ما هو في الكلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست
كلام الله تع بل معانيها وذلك لما قلنا من كون كلام الله تع هو الكلمات
المرتبة في العلم وعلى ما اقتضاه كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها
من الاعراض السيالة قائمة بذاته تع من غير ترتب وذلك لما قلنا
من كون قيام الكلمات التي هي كلام النفسي بحسب وجودها العلمي
الذي هو علمه تعالى بها فهم فان المتحدي به ح يكون كلام الله تع اي
حين جعل كلام الله تع عبارة عن كلمات التي رتبها الله تع في علمه
الازلي يكون المتحدى به وهو السور والايات التي تحدى بها النبي صلعم

270

النبي عليه السلام كلام الله تعالى حقيقة ضرورة كونها كلمات مترتبة

له تعالى في علم الازلي وان كانت حين التحدي موجودة في الخارج

وكان التحدي وطلب المعارضة باعتبار هذا الوجود الذي صارت

بحسبه كلاما لفظيا بخلاف ما زعمه متقدموا الاشاعرة فان التحدي

على زعمهم لا يكون بكلام الله تعالى حقيقة بل يكون اطلاق الكلام عليه على

سبيل المجاز لدلالته على الكلام الحقيقي فح يكون كانكار كونه

ما بين اوراق ديوان الحافظ مع انا نعلم قطعا انه كلامه وكذا

كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى معلوم لنا قطعا فيكون

انكار كونه كلام الله تعالى كفرا بالحقيقة لكون الكلمات المترتبة موجودة

في علمه تعالى كلاما له تعالى فانه متحد معها بالذات الا انه جعل موجودا

بالوجود اللفظي بعد كونه موجودا بالوجود العلمي وهذا القدر لا

يخرجه عن كونه كلاما له تعالى حقيقة قوله وليس الكلام في الاسماء

الاعلام الموضوعة في اللغات كاسم خداي ويزدان وتكري فانه

يجوز اطلاقها عليه تعالى من غير ورود اذن الشرع بها الا طلاق

قوله مأخوذ من العقال وهو الحبل الذي يشد به وظيف البعير

بذراعه فكانه معقول شتى اي جسمي وشد قوله ويشكل ذلك

بلفظ خداي وتكري فانها يطلقها عليه تعالى على طريق التسمية

اسماؤه سبحانه تعالى بالعربية الله وبالعبرانية ايل وبالسريانية ... بابات وباليونانية ... وبالحبشية ... وبالاعجمية ... وبالتركية تكري ... وبالفارسية خدا ... وبالرومية ...

دون التوصيف مع انه لم يرد من الشارع اذن في اطلاقه عليه تعالى
قوله خدا اينده فيكون اطلاقه عليه على طريق التوصيف فهو جائز لانه
مما علم اتصافه تعالى به قوله اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر منكره
فهو اللائق بان يورد في علم الكلام ويبحث عن احوال الخلاء والمعاد
الروحاني الذي هو بقاء النفس بعد المفارقة عن البدن والتذاذها
باللذات العقلية وتالمها بالالام النفسانية فانه وان كان حقا لكن
لا يجب الاعتقاد به شرعا ولا تكفير منكره فلا يلائم ان يورد فيه
ملاءمة ايراد الجسمانية بل هو من المسائل الحكمية وكذا اثبته الحكماء
وبحثوا عن احوالها قوله كقوله تعالى اولم ير الانسان الاية لم يكتف
في هذا الاستدلال ببعض قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة قطعا
لعرق التاويل او قلعا له بالكلية اذ لا يتاتى هذا القطع والقلع
الا بهذا المجموع على ما لا يخفى ولهذا القلع المذكور نقل الحديث
ايضا قوله فان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فان
القائلين به قائلون بقدم الانواع المتوالدة دون اشخاصها
ولا يتصور ذلك الا باشخاصها غير متناهية متعاقبة فيكون النفوس
الانسانية الحادثة بحدوث الابدان الغير المتناهية غير متناهية
قوله وليكن بحث في الحدوث والموضوع والزمان اه وليكن بحث الجائز

لان قوله تعالى قل يحييها يحتمل الاحياء في القبر والاحياء بالمعاد الروحاني بخلاف ما اذا ضم قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم فان احياء العظام في المعاد الجسماني فافهم

واذا ثبت لاتناهيها لزم على تقدير الاعادة لاتناهي الابدان لكل نفس بدن وكل بدن له مكان فثبت ابعاد وهو لزوم لاتناهي الابعاد وذلك باطل فافهم

271

الى المتحدة معه في الماهية ولوازمها اشاركا وموافقا له في
جميع العوارض واللواحق التي يمكن اشتراكهما وموافقتهما فيه جميعا
الحدوث والموضع والزمان وغيرها فح فلا يتميز ب عن ج ا ه
اي فعلى هذا الفرض لا يتميز ب عن ج بان لا يكون المعاد هو لا ج
فان نسبة اعني هذا الفرض الى امرين يجاب وج المتشابهتان من
كل وجه اي في الماهية ولوازمها وجميع اللواحق الممكنة العروض لهما
معا ولا تغاير بينهما في هذا الفرض الا في النسبة التي تشطر و
بتردد في انه هل يمكن ان يختلف تلك النسبة فيهما بان يكون
احدهما احق بان يكون معادا ويكون آ اولى له من الاخر اولا
يختلف بل يكونان متشابهين في تلك النسبة ايضا كالعوارض فيصح كون
كل منهما معادا او محدثا جديدا لكن اذا لم يختلفا في الماهية و
لوازمها وعوارضها على ما هو المفروض فلا يمكن ان يجعل آ لاحدهما
اولى من ان يجعل للاخر فح نفي هذه النسبة واخذ المطلوب في
نفسه اي هذا مصادرة اذ ليس الكلام الا فيه لا تفاوت بين ب و ج
في هذا الفرض بل هما متشابهان من كل وجه فلا يتصور اختلافهما
في هذه النسبة اصلا فح بل يعقل الخصم انما كان لج اه وذلك لان
المكابرة المحض لهذا الكون بين ا و ج ليست باقل مما هو بين ا و ب

بل اذا صح مذهبهم بطل قوله امكن ان يقال بالاعادة و

ذلك لان الذات المعينة التي يقال بعودها باقية ومحفوظة في

حال العدم فاذا صارت موجودة بعد كونها معدومة يكون موضوع

الوجود في الوقتين امرا واحدا لانحفاظ وحدته قوله ولم يجعل

للمعدوم في الخارج مسلوبا عن نفسه ما دام معدوما فيصدق على الانسان

المعدوم في الخارج انه ليس بانسان فيه فصدق هذه السالبة الخارجية

لعدم الموضوع في الخارج قوله واذا كان المحمولان الاثنان بهما الوجود

والعدم يوجبان كون الموضوع لهما اعني معروضهما مع كل واحد

منهما غيره مع الاخر وذلك لكون العدم عبارة عن فقد الذات

وعدم انحفاظها في حال طريانه قوله فان استمر موجودا واحدا وذلك

بان يستمر ذاته ووجوده او ذاتا ثابتة واحدة وذلك بان يستمر

ذاته فقط كان ذلك الشيء المستمر باعتبار الموضوع الواحد القائم

الثابت من جهة هو الوجود او الذات شيئا واحدا ويكون له جهتان

من الوحدة في الذات والوجود اذا استمر الوجود وجهة واحدة

في الذات اذا استمر ذاتا فقط وباعتبار المحمولين اعني الوجود

والعدم شيئين اثنين قوله فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة

بقيت الاثنينية الصرفة للعدم لاشتراك الموجود مع المعدوم لا

وذلك

٤

في الذات ولا في الوجود فلا يكون بينهما جهة وحدة اصلا
فيحفظ وحدة بحسب ذلك الوجود يعني انه وان لم يحفظ وحدته في
نفس الامر بحسب وجوده الذهني لان الحاصل في الذهن عند المحققين
انما هو ماهيات الاشيا وانفسها لا اشباحها وامثالها وهذا
القدر كاف في صحة الاعادة قلت انما الموجود في الذهن بالحقيقة
هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية حاصله ان حصول الاشيا
بانفسها في الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة بين الموجود
في الخارج وبين الموجود في الذهن وذلك لان الموجود في الذهن
حقيقة انما هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية لا الماهية
المطلقة ولا الهوية المكتنفة بالعوارض المشخصات الخارجية
ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة المبهمة التي صارت بها موجودة
مشخصة في الخارج فاتحاد تلك الهوية الذهنية مع الوجود الخارجي
لا يتصور الا بعد تجريد كل منهما عما يعرضه ويشخصه فلا يكون في
وحدة الهوية الموجودة في الخارج محفوظة في نفس الامر بحسب
وجودها الذهني فلا يكون الموجود في الذهن عين الموجود في
الخارج من حيث هما موجودان فيهما بل يكون عينه اذا جرد
عن جميع عوارضها المشخصات فلا يكون هو عينه مطلقا وبما قررنا

حيث قال لا يتصور الا بعد تجريد كل
منهما عما يعرض له م

اندفع ما اورد عليه من ان كون الموجود في الذهن شخصا ذهنيا
محفوظا في الذهن وموجودا فيه محفوظا بتلك العوارض فليتأمل
ثم قال هذا المورد بل الحق في الجواب ان يقال الحكم بان ب مثلا في
وهو الاستاذ مولانا ميرزا جان
الخارج هو ما كان في الخارج يستدعي حفظ الذات واستمراره
في الخارج ولا ينفع كونها في الذهن محفوظة نعم الحفظ في
الذهن انما ينفع العلم بان ب كان او ما كان ب كان في الخارج فلا
بد فيه من ان لا يكون الذات مفقودة في الخارج انتهى اقول وانت
خبير بانه لو سلم انحفاظ الذات الموجودة في الخارج في نفس الامر
فللمانع ان يقول بكفاية هذا القدر من بقاء الذات وانحفاظها
في صحة الاعادة وعدم الاحتياج بيان الكفاية في ذلك الى انحفاظها بحسب الخارج
فان المنافي لصحة الاعادة انما هو الاثنينية الصرفة في كلا
الوجودين لا الاثنينية في الوجود الخارجي فليتأمل قوله وايضا
كما ان المعدوم موجود في الذهن كذلك المبدأ المفروض موجود فيه يعني كون
هذا المعدوم الخارجي باقيا في نفس الامر بحسب وجوده الذهني
لا يصحح كونه معادا لحدوث الوجود الثاني فانه كان هذا
المعدوم وهو موجود في الذهن كذلك المبدأ المفروض وهو
ح موجود فيه ضرورة كون جميع الحوادث موجودة في الاذهان

العالية

العالية قبل حدوثها فليس نسبة للوجود الثاني الذي هو بعد الـ
المعدوم السابق الوجود الذي هو أولى من نسبته الى المبدأ
المفروض الذي هو في الغرض كونه أوج متساويين في الماهية
ولو أزيلوا في الوجود الذهني أيضا فكما يجوز أن يكون
معادا كذلك يجوز أن يكون مبدأ ومستأنفا فلا يتميز في الواقع
كونه معادا عن كونه مبدأ ومستأنفا هكذا ينبغي أن يقرر
هذا الكلام على ما يظهر بالتأمل التام ولا يخفى أن منع تقدم الشيء
مطلقا تفصيلا أن حيز تقدم الشيء على شيء آخر سواء كان تقدمه عليه
تقدما ذاتيا أو زمانيا أن يكون وجود الشيء الأول متقدما على
وجود الشيء الثاني ذاتا أو زمانا فنقول لو أعيد المعدوم لزم
تقدمه بالوجود على نفسه تقدما زمانيا واللازم باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة أنه لو أعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين
الوجود الحاصل ونفسه فإن إعادة المعدوم إنما يتصور بأن يوجد
الشيء ثم ينعدم ثم يوجد بالوجود الذي كان سابقا فإن الشيء
الواحد لا يكون له وجودان خارجيان إذ لا وحدة للشيء في الخارج
إلا باعتبار الوجود وتخلل العدم بين الوجود الحاصل ونفسه
يستلزم كون العدم مسبوقا بذلك الوجود وسابقا عليه نفسه

وهو مستلزم لتقدم ذلك الوجود على نفسه بالزمان وهو ايضا باطل
اللازم فلان تقدم الشيء على نفسه تقدما زمانيا بمنزلة تقدمه على
نفسه تقدما ذاتيا فكما يحكم العقل ببطلان الثاني يحكم ببطلان
الاول من غير فرق بين هاتين الحكمين منه فكما يصح منه الحكم
بما في الصورة الدور يصح منه الحكم الاول بعين ما نحن فيه ق وليس
ذلك من التناسخ وكيف يكون مثله تناسخا مع ان البدن يتبدل
يوما فيوما بتحليل الحرارة الغريزية بعض اجزائه وورود البدل
منه بما يتغذى به وايضا قد يسقط بعض اعضائه فيتبدل الشكل
الاجتماعي ولا محالة مع انه لا يتعدى التناسخ ويشير اليه
قوله فان زيدا مثلا شخص واحد اه واراد بزيد ما يطلق عليه في
العرف انه زيد وهو الهيكل المحسوس المخصوص والتحقيق ان زيدا هو ما
يعبر عنه بانا وهو النفس الناطقة المتعلقة بهذا الهيكل وهذه ومثل
تلك التبدلات والمغايرات التي لا يقدح في الوحدة بحسب العرف
اه يشكل ان تلك الاجزاء المتبدلة التي اكتسب بمعونتها الطاعات
والمعاصي من اول زمان التكليف الى اخر العمر في مراتب نمو البدن
ان يحشر جميعا وتؤلف البدن منها فيعم او بعد بعضها فهو مناف لكون
المحشور ما هو المبدا كما لا يخفى واما ان يحشر بعضها وهو

كان



274

كان البدن مؤلفاً منه عند الموت فهو مخالف لما يقتضيه الحكمة

قال بعض من ارباب الكشف ان اهل الشقاوة ينفصل منهم ما

قد كان فيهم من ارواح القوى الاعلى نسانية والصفات الروحانية

ويتوفر في نشأتهم صور الاحوال المزاجية الحاصلة في تصوراتهم

واذهانهم والتي تترتب عليها افعالهم في دار الدنيا واقوالهم

وينضم الى صورهم ما تحلل من اجزائهم البدنية في هذه النشأة

فان كل ما تحلل من ابدانهم يعاد اليهم ويجمع لديهم بصورة ما

فارقهم عقلاً وعملاً وعلماً وحالاً وما يقتضيه ذلك الجمع والتركيب

الذي يغلب فيه حكم الصور على الروحانية واهل الجنة بالعكس فان

اكثر قواهم المزاجية والصفات الطبيعية وما تحلل من ابدانهم

ينقلب بوجه غريب شبيه بالاستحالة صوراً روحانية مع بقاء

حقيقة الجسم في باطن صور السعداء فالباطن هنا مطلق والظاهر

مقيد والامر هناك بالعكس قوله فلا يتوهم ان اثباته من المسائل

الحكمية اشارة الى دفع ما يتوهم بعض معاصريه ان كون المعاد الجسماني

مقصداً خاصاً بعلم الكلام غير مسلم بل هو من المسائل المشتركة

بين الحكمة والكلام على ما صرح به الشيخ في الشفاء حيث قال

ان الحشر قسمان وقد اغناه النبي عليه السلام عن التعرض

جسمانية

اي الحكمة العجيبة لان الكلام الحكمة العجيبة
تقتضي ان الاجزاء تفصيلية ايضاً
محشورة لان النبي عليه السلام اوحى ان
يجتنب الكذب من ازالة الشعر والظفر وقيل
الاعتبار لان اشار الاعادة بعينها وزينها
من البدل لان الامثال والاس تجديد من الاول
عن رسالة البيان لا الاشكال

والغرض من هذا النقل اشارة الى جواب الاشكال
بوجهين احدهما ان حشر جميعها او بعضها ليس
بمنافٍ لكون المحشور ما هو المبدأ كما اشار اليه
البعض حيث قال ان اهل الشقاء ينفصل منهم
ما قد كان ... والثاني ان حشر بعضها في بعض
ليس بمخالف كما يقتضيه الحكمة حيث قال ان
اهل الجنة بالعكس فهو كلام ارباب الكشف
اشارة الى الاختيار الشيخ بهذا ما يتحرى
الحق الظاهر والثاني خلافه ...

هنا ما لا ...

اي في اهل الجنة والسعداء مطلقاً اي فان من
الظلمة والاجسام وصور المزاج للتبدل
بالصفات الروحانية المطلقة والظاهر مقيد
لكونه على هيئة الاجسام والامر هنا او اي
في اهل النار والاشقياء بالعكس لان باطنهم
مقيد بظلمات الصور المزاجية الدانية
الا كونهم كالشياطين الملوثة وظاهرهم
جسمهم مطلق كسائر الاجسام فافهم
محمد الدين

لم و روحاني ونحن نثبت ووجه سقوط هذا التوهم انهم المنقول
من الشيخ هو قولهم ان الشرع اغنانا عن الحكمة العملية فكما لا يدل
هذا القول منهم على ان يكون الفقه من اقسام الحكمة العملية كذلك
لا يدل قوله على ان يكون المعاد الجسماني من مسائل الحكمة وكذا المنقول
من كتاب النجاة والشفا مشعر بان اثباته للمعاد الجسماني ليس من
جهة الحكمة والعلوم العقلية بل هو من وظايف العلوم الشرعية فاثبات
ما هو من المسائل الشرعية يجمع بين الحكمة والشريعة كما ان القائل
بالمعاد الروحاني والجسماني معا جمعوا بينهما فيه و الحكمة في الحساب
مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد دفع لما يقال ان محاسبة اعمال
العباد انما يكون لمعرفة كميتها وكيفيتها معلومة له تعالى كما يليق من شمول
علمه تعالى وكونه عالما بجميع المعلومات فيكون محاسبتها عبثا ووجه الدفع
منع كون فائدة الحساب معرفة كمية الاعمال بل يجوز ان يكون فائدته
تفهيم مسرة المتقين باظهار فضائلهم ومناقبهم وتتميم حسرة
العاصين باظهار فضائحهم ومعايبهم قوله فان افعاله تعالى
ليست معللة بالاغراض فلا يكون افعاله تعالى مشتملة على الحكم والمصالح
واجبا بحسب العادة فيصح له تعالى ان يفعل ما يشا ويحكم ما يريد ولا
عليه تعالى منع فلا يكون رعاية الحكمة واجبة عليه تعالى فلا يسال عما يفعل

واذا

275

واذا لم يكن الحكمة والتزام رعايتها واجبا عليه تعالى بحسب الواقع فكيف
يكون وجهها واجبا عليه قوله واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهما
وذلك لان الفلك لكونه بسيطا كروي الشكل فلو وجد عالم اخر
لكان كرويا ايضا فيفرض بينهما خلاء سواء كانا متماسين او متباينين
وهو ممتنع على ما بين في موضعه قوله قلت اذا كانت الجنة مخلوقة فوق السموات السبع
وتحت العرش اشارة الى رد ما استدل به المعتزلة على نفي الجنة مخلوقة
وبيانه ان قوله تعالى في وصف الجنة عرضها كعرض السموات والارض يدل
على ان الجنة لا تخلق الا بعد فناء السموات والارض والا لزم تداخل
الاجسام وانه محال ووجه الرد ان كون عرضها كعرض السموات والارض يتصور
بان يكون فوق السموات وتحت العرش فان عرضها ح يجوز
ان يكون مساويا لعرض السموات السبع والارضين غير
لزوم التداخل على ما لا يخفى (اي الاجسام) قوله والجواب انه تعالى لا يجب عليه
رعاية الحكمة والمصلحة يشير الى ان قول المعتزلة بعدم خلق
فعله تعالى عن المصلحة والحكمة انما هو لاجل زعمهم كون افعاله تع
معللة بالاغراض ووجوب رعاية الحكمة والمصلحة عليه تعالى فالجواب
بعدم وجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى رد لما يبتني عليه هذا
القول منهم فلا يتوجه ما قيل ان عدم الوجوب لا ينفع ههنا لانه قد

لم لا يجوز بعدم الفناء يجوز ان يكون فوق السموات السابعة فحينئذ يكون عرضها كعرض السموات والارض والجنة فيه فلا يلزم تداخل الاجسام بل

انه داعي الحكمة والمصلحة فيما خلق وامروا ودعى فيها المنافع تفضلا
فيجب ان يكون في افعال الله تعالى حكمة ومصلحة بالفعل غاية له لا يكون
واجبا
شيء منها موجبا لاقدامه تعالى على الفعل بل يكون كل منها فضلا من الله تعالى انتهى
قوله على ان الكفار كلهم مخلدون في النار وما يقال ان الرطوبة التي هي
مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فيفضي الى الفناء
فاين الخلود
ضرورة وايضا ان القوى الجسمانية متناهية فلا يعقل خلود
الحيوة وايضا ان دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية
العقل فهو كلام لا يعتد به المليون بل هو من القواعد الفلسفية التي
اي ما يقال من اهل الملل
هي مسلمة عندهم وخصوصا عند القائلين منهم باسناد الحوادث الى
مختار
القادر المختار قوله خلافا للمعتزلة والخوارج قالوا ان الفاسق
يستحق العذاب بفسقه والعقاب مضرة خالصة دائمة لا تنقطع
ابدا والثواب منفعة خالصة دائمة ايضا والجمع بين استحقاقهما
محال لكان الجمع بينهما مع فاذا ثبت للفاسق استحقاق العذاب وجب
ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا والجواب منع
كون المطيع والعاصي مستحقين بالطاعة والعاصي الثواب والعقاب
اذ لا يجب على الله تعالى حق ومنع كون الثواب منفعة دائمة وكذا العقاب
قوله وقال المعتزلة ان صاحب الكبيرة اي لم يتب ليس كافرا ولا مؤمنا اه

اي فناء الشخص فلا يتصور الخلود كما

اذ

انه ليس مؤمنا فلان الايمان عند بعضهم عبارة عن فعل الطاعات
وعند الاخرين منهم عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار
باللسان والعمل بالاركان فتارك الطاعات يكون خارجا عن الايمان
واما انه ليس بكافر فلان الصحابة كانوا يقيمون عليه الحدود في شرب
الخمر والزنا وقذف المحصنات ولا يحكمون بردته ويدفنونه في مقابر
المسلمين مع اتفاقهم على ان الكافر لا يعامل معه شيء من ذلك قوله
وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة قالوا الشفاعة
في الكبائر ودرء العقاب بها باطل الشفاعة لا تكون الا لزيادة الثواب
ورفع الدرجات قلنا واجيب عنه بمنع دلالته على العموم في الاشخاص
والاحوال قال الامام الرازي في الجواب عن شبهات المعتزلة
اجمالا لان دلائلهم في نفي الشفاعة لا بد ان تكون عامة
في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها لا بد ان تكون خاصة
بها الا انها لا تثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات
والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا قوله يجب تخصيصها
بالكفار جمعا بين الادلة اذ لا يجوز اسقاط بعض الادلة المتعارضة
مهما امكن الجمع بينها وههنا يمكن الجمع بينها بان يخصص الادلة
الدالة على نفي الشفاعة كهذه الاية وغيرها من الايات بالكفار فلا

يما صح وفي الحديث ان الله تعالى يقول له اشفع تشفع وسل
تعط صح النبي عليه السلام ان المؤمنين ياتون للشفاعة الى آدم
عليه السلام ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول
كل منهم لست للشفاعة فياتونني فاستاذن على ربي في داره فيؤذن
لي عليه فاذا رايته وقعت ساجدا فيه على ما شاء الله ان يدعني ثم يقول
ارفع يا محمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعط فارفع راسي فاثني
على ربي بثناء وتحميد يعلمنيه الله تعالى ثم اشفع فيحد لي حدا فاخرج
فادخلهم الجنة حتى ما يبقى في النار الا من قد حبسه القران اي
وجب عليه الخلود ثم تلى هذه الاية عسى ان يبعثك ربك مقاما
محمودا قال النبي عليه السلام وهذا هو المقام المحمود الذي وعد نبيكم
عليه السلام ولا يخفى ان ظاهر الحديث يشعر بان الشفاعة عليه السلام
لا لجميع الناس لكن استشفاعه عليه السلام بقوله امتي امتي على ما روي
في اكثر الاحاديث يدل على استشفاعه عليه السلام للامة خاصة
اللهم الا ان يقال انه شفاعته عليه السلام في الطلاقة خاصة فهو لسائر
الخلق حقيقة لكن يرد عليه ان يقال كيف يتاتى تباعد سائر الانبياء
عليهم السلام عن شفاعتهم لاممهم وشفاعته عليه السلام لهم فالوجه
ان يقال انما الانبياء لم يتباعدوا في نفس الشفاعة وانما تباعدوا

مي

277

من البداية بها فرسولنا عليه السلام بدأ بالشفاعة وهذا هو السعادة
المذكورة في حديث ابي هريرة رض حيث قال عليه السلام انا سيد الناس
يوم القيمة فالانبياء لما رجعوا في البداية يعادوا الى ان يشفع هو عليه
السلام لامته ثم يشفع ساير الانبياء لاممهم ففتح باب الشفاعة للانبياء
بشفاعته عليه السلام لامته ثم الاحياء في القبر واحياء العصاة في القبر
يكون لتعذيبهم قوله وذلك ايضا في النبي عليه السلام الذي لا يكون على
ملة نبي آخر واما الذي كان على ملة نبي آخر ~~[illegible]~~ فيصح السؤال
عن نبيه كما يصح عن دينه كبعض الانبياء من بني اسرائيل فانهم كانوا
على ملة موسى عليه السلام قوله ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة في القران
الى دفع ما يقال ان عذاب القبر اذا كان باحياء الميت لوجب ان يرى اثر
الحيوة في القبر وفي بدن الميت بعد الموت كما يرى قبل انتحال الحيوة
في الوقتين واحدة مع انا نشاهد الكافر وصاحب الكبيرة في القبر
ونراقب مدة ولا نشاهد اثر الحيوة فيهما اصلا ووجه الدفع ان كونه
حيا لا يوجب رؤية اثر الحيوة فيه بهذه العين فان هذه العين
لا تصلح لمشاهدة الامور الملكوتية التي من جملتها الاحوال المتعلقة
بالاخرة فيجوز ان يحيى الميت ويشاهد الامور المكونة فيتنعم او يعذب
ولا نشاهد حيوته وما يصل اليه من تلك الامور كما ان النائم قد يشاهد

في سنانه حية تلدغه فيتألم بذلك ويتصبب عرقا وقد ينزع من مكانه
ونحن لا نشاهد تلك الحية ولدغها قوله والصفات المهلكات تنقلب
مؤذيات ومؤلمات عند الموت اه قال فيه ان اعداد الحيوة والعقارب بعدد
الاخلاق المذمومة من الكبر والريا والحسد والحقد وساير
الصفات فان لها اصولا معدودة ثم تتشعب منها فروع معدودة
ثم تنقسم فروعها باقسام وتلك الصفات باعيانها هي المهلكات و
هي باعيانها تنقلب عقارب وحيات فالقوي منها يلدغ لدغ التنين
والضعيف لدغ العقرب وما بينهما يؤذي ايذاء الحية فارباب القلوب
والبصائر يشاهدونه بنور البصيرة هذه المهلكات واشعاب
فروعها الا ان مقدار عددها لا يتوقف عليه الا بنور النبوة قوله
الاول ان يكون فعل الله تعالى وما يقوم مقامه في التروك وذلك لان
التصديق من الله لا يحصل بالسي من قبله والترك الذي يقوم مقام
فعله مثل ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون
على وضع ايديكم على رؤسكم ففعلوا وعجزوا فانه معجزة دالة على صدقه
وليس بدعه ثم فعل فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس
فعلا له تعالى بل هو عدم صرف وبعضهم جعل الترك عبارة عن الكف
فيكون فعلا منه تعالى فلا حاجة الى قوله او ما يقوم مقامه قوله ان يكون خارقا

للعادة

للعادة اذ ما يكون معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار
في كل ربيع لا يكون تصديقا من الله تعالى لدعوى النبوة بل الكذب
في دعوى النبوة يساويه في ذلك قوله الثالث ان يتعذر معارضته فان
ذلك حقيقة الاعجاز قوله الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي ليعلم انه تصديق له
قوله بل يكفي قرائن الاحوال مثل ان يقال لمدعي النبوة ان كنت نبيا
فاظهر معجزا فدعا الله تعالى فاظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه
وكان نازلا منزلة التصريح بالتحدي قوله الخامس ان يكون موافقا للدعوى
فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل معجزا اخر كشق الجبل مثلا لم يدل
على صدقه لعدم تنزله منزلة التصديق الله تعالى اياه قوله فلو نطق الضب اي
حين قال معجزتي ان ينطق هذا الضب قوله السادس ان لا يكون
المعجزة متقدمة على الدعوى لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو
قال معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه وبطل الاستدلال
بذلك الخارق بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعا قوله والخوارق
المتقدمة على دعوى النبوة كرامات اشارة الى دفع ما يقال انه يجوز
ان يكون المعجزة على دعوى النبوة كالكلام عيسى عليه السلام في المهد وتساقط
الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة وكذا اظلال الغمام على محمد
عليه السلام وتسليم الحجر والمدر عليه فان هذه معجزة متقدمة على دعوى النبوة ووجه الدفع انها كرامات

لا يبطل به

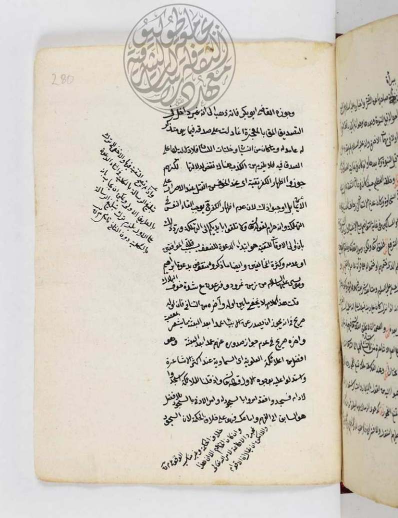
الخوارق كما يجوز ظهورها على الاولياء والانبياء عليه السلام قبل
نبوتهم لان الانبياء لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها
عليهم ايضا ويسمى ارهاصا وتاسيسا للنبوة قوله فبالامر
الدال على انه لامر ونهي اما انه امر فلقوله لهما اسكن انت وزوجك
الجنة وكلا منها رغدا واما انه نهي فلقوله ولا تقربا هذه الشجرة
قوله فهو بالوحي لا غير والوحي لا يكون الا الى الانبياء وكون هذا
الوحي قبل بعثته لا ينافي اختصاص الوحي بما هو نبي فيه وقتا فافهم
قوله واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا وبما
استدلوا به عليه هو ان الرسول من جنس المرسل اليهم وجوهر
الكل واحد وتفضيل احد المتساويين على الاخر وعلى من هو بصفته
حيف ومحاباة وخروج عن الحكمة والجواب منع كونه خروجا
عن الحكمة ومنع كون احد بصفته قوله فلم تقدروا عليه وما نقل من
مسيلمة الكذاب من قوله الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب
وثيل وخرطوم طويل اه وكذا قوله والزارعات زرعا والحاصدات
حصدا والطاحنات طحنا فليس من المعارضة في شيء بل محاكاة
مستقلة وسرقة باردة من قوله تعالى القارعة ما القارعة وما ادراك
ما القارعة والنازعات غرقا والناشطات نشطا والسرقة تنافي المعارضة مع
نزاعها

انه

279

اذ ركبك على مالا يخفى فسواء كان اعجازه للاسلوب البديع و
التاليف العجيب المخالف لما يعهده فصحاء العرب في كلامهم فان قلت فعلى
هذا كيف يثبت نبوته عليه السلام غير العرب الفصيح قلت من حيث انهم
اذا فتشوا علموا ان العرب الذي بعث فيهم النبي عليه السلام كانوا افصح
العرب واعرفهم باللسان واقدرهم على سائر انواع الكلام ثم انهم
كانوا احرص الناس على تكذيبه عليه السلام وانه نشا معهم وهم
يعرفونه اهل مجالسته ومحادثته وطعنه واقامته وهو قرشي و
انه ما كان يتلو من قبله من كتاب ولا يخطه بيمينه وانه مع ذلك اعجز جميعهم
بمثله او بمثل سورة من مثله مجتمعين او متفرقين فعجزوا عن
ذلك كما ان معجزة عيسى وموسى عليهما السلام قامت على من ليس
بساحر ولا طبيب بعلمهم بانهما عليهما السلام تحديا اطباء الناس
واعظمهم سحرا بما اتياه فعجزوا مع ذلك مع الحرص على التكذيب فعلم
بذلك انه معجز على ان المعجزات المغايرة للقران من شق القمر
وينبوع الماء من بين اصابعه وارداء قريب من ثمانين نفرا منه
واشباع الخلق الكثير من طعام قليل وكلام الجمادات وتسبيحها
في يده وخبر الجذع وشكاية الناقة واظلال الغمام فوقه عليه السلام
وشهادة الشاة المسمومة وشهادة الذيب بالنبوة وشهادة

بيرأة
الناقة [illegible] صاحبها عن القبر واخباره عليه السلام عن الغيب
قو واحواله قبل النبوة وبعدها وهو انه لم يكذب قط لا في مهمات
الدنيا ولا في مهمات الاخرة وانه عليه السلام لم يقدم على فعل
قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وانه كان في غاية الفصاحة وغير
ذلك قو وخلقه العظيم حيث كان في غاية الشفقة على امته
وفي غاية السخاوة وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا وكان
مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة
في غاية الترفع قو فلقوله تعالى ولكن رسول الله تعالى وخاتم النبيين
اي واخرهم الذي ختمهم او ختموا به على قراءة عاصم بالفتح قو و
اما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته شريعته فهو مما يؤيد كونه خاتم
النبيين لانه اذا نزل كان على دينه فيدل على انه عليه السلام اخر نبي
ولا نبي بعده قو والعصمة ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وذلك
بناء على اصل الاشاعرة من استناد الاشياء كلها الى الله تعالى ابتداء وكونه
فاعلا مختارا قو وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور وذلك بناء على
ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل
ملكة تمنع الفجور قو كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله تعالى اذ لو
جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو مح قوله



وجوزه القاضي ابو بكر فانه ذهب الى انه يمرد اخل في
التصديق الملحق بالمعجزة اذ دلت على صدقه فيما هو متذكر
له عامد له وما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على
الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض دلالتها لكنهم
جوزوا اظهار الكفر تقية اى عند الخوف من القتل عند الاصرار على
الايمان بل اوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر يوجب القاء النفس في
التهلكة وانه حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ورد ذلك
بان اولى الاوقات للتقية هو ابتداء الدعوة للضعف بسبب قلة الموافقين
او عدمه وكثرة المخالفين وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابراهيم
وموسى عليهما السلام من زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك
مت هذا الكلام لا يخفى ما بين اوله واخره من التنافي فان اوله
صريح في انه يجوز ان يصدر عن الانبياء عمدا بعد البعثة ما يشعر بخسة
واخره صريح في عدم جواز صدوره عنهم عمدا بعد البعثة وهو
افضل من الملائكة العلوية اى السماوية عند اكثر الاشاعرة
واستدلوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا
لادم فسجدوا فانه امروا بالسجود وامر الادنى بالسجود للافضل
هو السابق الى الفهم واما عكسه فهو على خلاف الحكمة لان السجود

واذا لم يبلغ التقية فيهما والاخفاء الا ترك تبليغ الرسالة بالكلية في اثناء الدعوة ولو ويمكن ان يجاب بانه بالطريق الاول يلزمه ترك تبليغ الرسالة على الاول بالكلية دون الثاني تامل مرة

خلاف الحكمة وبين مثلهم الوقوع في ... وان كان ... الا ان هذا بمجرد الاطاعة لامر الداعي والا لما امكن ان يقال ان الافضل

اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول

واذا كان ادم عليه السلام افضل منهم كان غيره من الانبيا كذلك

اذ لم يقل احد بالفصل والثاني ان ادم عليه السلام انباهم بالاسماء

وبما علم من الخصايص والمعلم افضل من المتعلم وسوق الاية ينبا ذى

على ان الغرض اظهار ما خفى عليهم من افضلية ادم عليه السلام

ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال الله تعالى الم اقل لكم انى

اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما

اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية والثالث قوله تعالى ان الله اصطفى

ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين وقد خص من ال ابراهيم وال عمران غير الانبيا بدليل الاجماع فيكون ادم عليه السلام

ونوح وجميع الانبيا مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة

اذ لا تخصيص للملائكة من العالمين ولا جهة لتغييره بالكثير من المخلوقات

والرابع ما اشار اليه الشارح بقوله وذكر لان عبادة الملائكة

فطرية لا مزاحم لهم عنها وتفصيله ان للبشر شواغل عن الطاعات

العلمية والعملية كالشهوة والغضب وساير الحاجات الشاغلة و

الموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على الطاعات وتحصيل الكمالات

اى با فضلية بعض الانبيا على الملائكة دون افضلية بعض الملائكة على بعض الانبياء لا انه الافضل فانه متفق على خلافه م

اى بما عرفت من ان تعليمهم واظهار الاية للافضلية ايضا والا فالتعليم انما يثبت الافضلية من جهة ذكر التعليم فقط وان كانوا هم افضل من جهة معرفتهم العلوم الجمة التى لم يعلمها ادم فانهم فالنبوة لتعليم ادم ايضا فلا يثبت المطلوب قائله عبد الرحمن عفي عنه

ولنا لكثرة عددهم

اى سبق واستثنى ولو قال ولو خص من ال ابراهيم وال عمران الانبيا لكان اوضح

بالتعرض

بالقهر والغلبة على ما يضاد العقلية تكون الشقي افضل وابلغ في
اي الشهوية والغضبية
استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب
والكرامة وعلى هذا اي على ما قلنا من ان المراد بالافضل اكثر
ثوابا وهم الذين قال فيهم كانوا الفا وثلثمائة او اربع مائة
او خمسمائة بايعوا رسول الله على ان يقاتلوا قريشا ولا يفروا عنهم
وكان عليه السلام جالسا تحت شجرة او سمرة او سدرة في الحديبية
نوع من الشجر / نوع من الشجر / اسم موضع
وبالصفات المذكورة عن الاستدراج وفي القاموس استدرجه خدعه
وادناه حتى تركه يدرج على الارض واستدراج الله تعالى العبد انه كلما جدد
خطيئة جدد له نعمة وانساه الاستغفار وان يأخذه قليلا قليلا و
لا يباغته وقيل المستدرج المستدعى هلكة مشتق من الدرج
وهو الهلاك كما قال الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به اي الكفار
فلما نسوا ما ذكروا به من الباساء والضراء ولم ينزعوا ولم يتوبوا
عن ذنوبهم لقساوة قلوبهم واعجابهم باعمالهم التي زينها الشيطان
لهم فتحنا عليهم ابواب كل شيء من انواع النعمة استدراجا ومزاوجة
عليهم بين نوبتي الضراء والسراء وامتحانا لهم بالشدة والرخاء
وازاحة للعلة او مكرا بهم كما روي انه عليه السلام قال مكر
بقوم ورب الكعبة حتى اذا فرحوا اعجبوا بما اوتوا من النعم

اي يأخذه من نعمة شيئا فشيئا
ولا يباغته بان يأخذه بغتة
وهذا المعنى غير ملائم للمقام

ولم يزيدوا على البطر والاشتغال بالنعمة على الفخر والقيام

بحقه اخذناهم بغتة فاذاهم مبلسون اى متحيرون آيسون

والابلاس الحزن المعترض من شدة البأس فقطع دابر القوم

الذين ظلموا اى آخرهم بحيث لم يبق منهم احد والدابر

هو التابع للشئ من خلفه كالولد للوالد وقال الاصمعى الدابر الاصل

يقال قطع الله دابره اى اذهب اصله والحمد لله على اهلاكهم

فان اهلاك الكفار والعصاة من حيث انه تخليص لاهل الارض

من شؤم عقايدهم واعمالهم نعمة جليلة يحق ان يحمد عليها

، والدليل على حقيقتها قصة مريم وآصف بن برخيا وقصتها

انها حبلت بلا ذكر ووجد زوجها عندها بلا سبب وتساقط

عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزة لزكريا

عليه السلام وارهاصا لعيسى عليه السلام مما لا يقدم عليه منصف

وقصة آصف هى احضاره عرش بلقيس فى طرفة عين من مسافة

بعيدة وهى مسيرة شهرين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان اذ لم

يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة واعلم ان مسئلة

الامام ليست من الاصول التى يجب على كل مكلف معرفتها عند

اهل السنة والجماعة بل هى عندهم من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين

اذ نصب

اذ نصب الامام عندهم واجب على الامة سمعا والامامة هي خلافة رسول
الله عليه السلام في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه
على كل كافة الامة لقبه النبي عليه السلام بذلك وذلك انه لما رجع
رسول الله ليلة اسري به اخبر قريشا بقصته فتعجبوا استحالة و
ارتد ناس ممن آمن به عليه السلام وسعى رجال الى ابي بكر رض فقالوا هل
لك في صاحبك زعم انه اسري به الليلة الى بيت المقدس فقال او قد قال
قالوا نعم قال لئن كان قال ذلك فقد صدق قالوا اتصدقه انه ذهب
الى بيت المقدس في ليلة وجاء قبل ان يصبح قال اني اصدقه فيما هو
ابعد من ذلك فسمي ابا بكر الصديق من ذلك والحق عند الجمهور
نفيها اي نفي النصوص وذلك لانه لو كان على امامة علي رض نص من الكتاب والسنة
لاظهروه وانقادوه كما كانوا ينقادونه لساير النصوص من الكتاب والسنة
كما كان عادتهم من انقيادهم اوامر الله تعالى او اوامر رسول الله ومسارعتهم
في امتثالها فلم يكن اجتماعهم على امامة ابي بكر رض بل تنازعوها عن
عادتهم بذلك في امر الدين لا يقال انهم تركوا نزاعهم واعرضوا عنها
تقية لانا نقول ان عليا رض كان في غاية الشجاعة والتصلب في الامور الدينية
وفاطمة رض مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين رض مع كونهما
سبطي رسول الله عليه السلام ولداه والعباس مع علو منصبه تابعه

لما روى انه قال لعلي رضه امدد يدك وابايعك حتى يقول الناس بايع
عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته
كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر
وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله
لاملان الوادي خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر
فقالوا للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال ابو بكر منا الامراء
ومنكم الوزراء واحتج بقوله عليه السلام الائمة من قريش فظهر
انه لو كان نص على امامة علي رضه لاظهروه ونازعوا مع ابي بكر كيف
وابو بكر كان شخصا ضعيفا لا مال له ولا شوكة له ولا رجال
فاين يتصور المنازعة مع تقية   ثم عمر الفاروق الذي بين الحق
والباطل بروية الصايب عن ابن عباس رضه ان منافقا خاصم يهوديا
فدعاه اليهودي الى النبي عليه السلام ودعاه المنافق الى كعب ابن الاشرف
ثم انهما احتكما الى رسول الله عليه السلام فحكم لليهودي فلم يرض
المنافق وقال نتحاكم الى عمر رضه فقال اليهودي لعمر رضه قضى لي رسول
الله عليه السلام فلم يرض بقضائه وحاكم اليك فقال عمر رضه
للمنافق اكذلك فقال نعم فقال لهما مكانكما حتى اخرج اليكما
فدخل واخذ سيفه ثم خرج فضرب عنق المنافق حتى برد

وقال

وقال هكذا اقضي على من لم يرض بقضاء الله ورسوله فنزل قوله تعالى الم تر
الى الذين يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك وما انزل من
قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت فقال ان عمر فرق
بين الحق والباطل فسمي الفاروق لذلك فان صيغة افضل
موضوعة للزيادة بمعنى المصدر بوجه ما وذلك لان الحدث
المعتبر في الفعل والاشتقاق في قوة النكرة فيكون بمعادة الفرد
المنتشر فاذا تحققت الزيادة في فرد منه تحققت الزيادة في مدلول
الفعل ولذلك جاز ان يقال مثلا زيد اعلم من عمرو في الفلاحة
وعمرو اعلم منه في الطب وقوله والذي وقع الخلاف فيه
ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اشارة الى دفع ما اورد عليه
من ان المسلمين اختلفوا في افضلية بعض الصحابة على بعض
فذهب اهل السنة الى ان ابا بكر افضلهم وبنوا على ذلك اثبات
ان غيره من الصحابة ليس بافضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل
على غيره من الصحابة وذهب الشيعة الى ان عليا افضلهم وبنوا
على ذلك ان غيره من الصحابة ليس بافضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل
على غير احد من الصحابة فلو كان صيغة افضل موضوعة للزيادة
في معنى المصدري بوجه لا للطبيعة من حيث هي يصح ان يكون كل منهما

افضل من الاخر فلم يتمش هذا الخلاف وابنا و اعنو ووجه
الدفع على ما في حواشيه على شرح التجريد هو انهم انما اختلفوا
في الافضلية من حيث الثواب لا الافضلية بالمعنى الذي توهم المورد
اذ لا ينكر احد من اهل السنة رجحان على كرم الله وجهه في كثير من
الفضائل بل في اكثر الفضائل والمعنى في اللغة التصديق ما خوذ
من الامن كان المصدق امنى المصدق من التكذيب والمخالفة هذا مذهب
الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه واما مذهب غيرهم فذهب الكرامية
الى انه كلمتا الشهادتين وقال طائفة انه التصديق مع الكلمتين
وقال قوم انه اعمال الجوارح فمنهم من قال انه الطاعات باسرها
فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه و اكثر معتزلة البصرة
الى انه الطاعات المفروضة دون النوافل وذهب بعض السلف و
المحدثين كلهم الى انه مجموع هذه الثلثة اعني التصديق بالجنان
والاقرار باللسان والعمل بالاركان ولا ينفعهم المعرفة
القلبية من غير اذعان وقبول اشارة الى رد ما ذهب اليه الامامية
وجهم بن صفوان وابو الحسين الصالحي من ان الايمان هو المعرفة
والاعتقاد اي معرفة الحق والاعتقاد بما له من الصفات
والاعتقاد بما جاء به النبي عليه السلام سواء كان مع التسليم و

الانقياد

والانقياد اولايكون والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين
والعمل عن الايمان ولعله اتمام بقوله والدليل على خروج التلفظ بكلمتي
الشهادتين والعمل عن الايمان مع ان الادلة المذكورة تدل على خروج
العمل ايضا اشارة الى ان الحق ههنا هو الرد على القائلين بكونه
الايمان نفس الاعمال والقائلين بكون الاعمال جزء منه وقد وقع عليه
الانسان المعين كزيد فان المعتبر فيه بحسب الشرع والعرف هو
القدر المشترك بين مجموع ما فيه من بنيته من الاجزاء التي لها
مدخل في حيوته وغيرها وبين مجموع الاجزاء التي لها مدخل في
حيوته ومنه ظهر سر ما سبق في بحث المعاد من كون زيد شخصا
واحدا محفوظا وحدة الشخصية من اول العمر الى اخره بحسب العرف
والشرع وهو مواخذ بعد التبدلات الواردة عليه بالذنوب التي
وهو بحث لطيف فان من يدعي كون لفظ الايمان موضوعا للقدر
المشترك بين التصديق وبين الاعمال يكون اطلاقه على الاعمال عنده
حقيقة ومن لا يره موضوعا للتصديق الذي هو سببها يكون اطلاقه
عليها عنده مجازا الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية اي
لا يكون للاعمال جزء حقيقية ولا عرفية ولا سببية عنده واعلم
ان الاسلام هو الانقياد الظاهر فاما لفظ الاسلام يبنى على

عن التسليم والانقياد ويدل عليه ايضا قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل

لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فان المراد به الاسلام والانقياد

الظاهر والاسلام الكامل لا يكون الا مع الايمان والاتيان

بالشهادتين وذلك لقول النبي عليه السلام حين سئل جبرئيل عليه السلام عن الاسلام

الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله الله

وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت

اليه سبيلا جاهد احد قسمي العلم وهو الاذعان بان النسبة واقعة

اوليست بواقعة ويعبر عنه بالفارسية بكرويدن على ما صرح به الشيخ الرئيس

في كتابه المسمى به دانش نامه حيث قال علاني ودانشي دو كونه است

يكي دريافتن وآنرا بتازي تصور خوانند ودوم

كرويدن وآنرا بتازي تصديق خوانند والاقرب ان يفسر التصديق

بالتسليم الباطني والانقياد القلبي فيخرج الكفر العنادي اذ لا تصديق

بهذا المعنى للمنكر المعاند ضرورة كون الانكار لا يجامع التسليم الباطني

والانقياد القلبي وتفسير التصديق بهذا المعنى مما اشار اليه الامام

حجة الاسلام في بعض تصانيفه ويقرب منه ما قيل التصديق ان

ينسب باختيارك الصدق الى احد وهذا القيد يميزه عن التصديق

المنطقي المقابل للتصور فانه قد يحصل عن الاختيار كما اذا ادعى النبي

النبوة

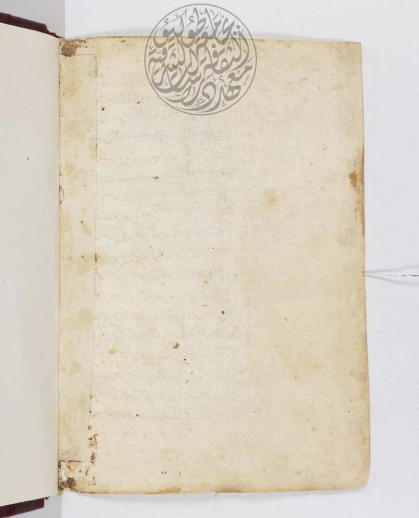
النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان يكتسبه
اختيارا فلا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا
وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اماما بكفر احد منهم
لان هذه المسائل التي اختلفوا فيها لكون الله تعالى عالما بعلمه وموجد
الفعل العبد وغير متحيز ولا في جهة وكونه مرئيا اولا لم يبحث النبي
عليه السلام عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة رضه
ولا التابعون فعلم ان صحة دين الاسلام لا تتوقف على معرفة
الحق تلك المسائل وان الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام
فعلا كان او قولا بيانا لما يعلم منه نفي الصانع وان كان الاجماع
مستندا الى الظني لا يثبت ايضا القائلون بحجة الاجماع اتفقوا
على انه لا يجوز الاجماع الا عن مستند من دليل قطعي او امارة
لان عدم المستند يستلزم الخطأ فلو اجمع لا عن مستند
لزم اجتماع الامة على الخطأ وهو باطل بقوله عليه السلام لا يجتمع
امتي على الخطأ وقوله لا يجتمع امتي على الضلالة وقوله عليه السلام
يد الله على الجماعة وغير ذلك فان كل واحد منها وان كان احاد
لكن القدر المشترك بينها متواتر وشرط بعضهم في حقوق
الناس والمظالم قالوا شرط صحة التوبة عن المظلمة هو الخروج

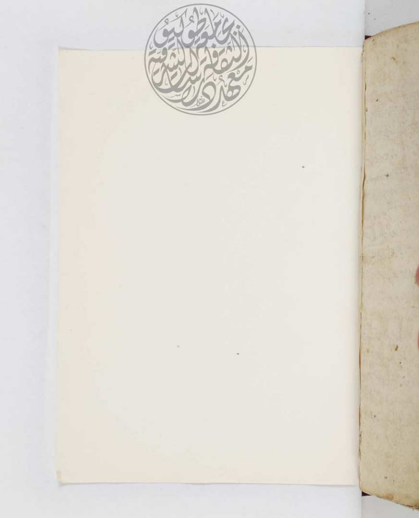
من تلك المظلمة وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه يعني انه
لا حاجة الى اخذه في مفهوم التوبة قوله هذا القيد اي اشتراط رد المظالم
في حقوق الناس لان الاقلاع عن المعصية في الحال لا يتأتى بدون رد
المظالم وقيل هو واجب برأسه لا مدخل له في اصل التوبة قال الآمدي
اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج
عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين
لم يكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب
عليه صلاتان فاتى باحديهما دون الاخرى وعندنا هما ليسا بشرطين
في حصول التوبة اما الاول فلما قال الآمدي التوبة مأمور بها فيكون عبادة
وليس من شرط صحة العبادة الاتيان بها في وقت اخرى بل غايته انه اذا ارتكب
ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه واما الثاني فلان النادم
اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع
اقام الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم
مؤمن بالاتفاق ولان في التكليف بالاستدامة حرجا وهو منفي في الدين
قال الآمدي مهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب تجديد التوبة
لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة رض ومن كان بعدهم كانوا يتذكرون
ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الايمان ولا يأمرون به
الاسلام

فلا

286

فكذا الحال في ذنب وقعت التوبة عنه والصحيح هو الثاني وذلك
ببعضها
لان التوبة كسائر الواجبات فان المامور بتلك الواجبات قد يتاتى
دون بعض (في) لكون الاتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع
ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا
لان احاد الصحابة والتابعين كانوا يامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر وبه ثبت انه لا يختص بالولاة ولا بالعلماء
بل يجوز لاحاد الرعية والعوام الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
بالقول والفعل لكن اذا اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام
فيه امر ونهي بل الامر فيه موكول الى اهل بعض الاجتهاد تمت هذه
النسخة الشريفة المنسوبة الى المولى الحسين الخلخالي اللهم
ارحم لكاتبه ومولفه ولمن نظر اليه بغفرانك وكرمك يا كريم و
يا رحيم استر عيوبنا واغفر ذنوبنا ونور قبورنا بحرمة
سيد المرسلين والحمد لله رب العالمين على يد الضعيف
المذنب الحقير المحتاج الى رحمة الرب المنان علي بن عبد الكريم
بن يعقوب غفر الله لهم ولوالديهم واحسن اليهم وقد وقع
الفراغ من شهر نصف الربيع الاول في وقت الضحى في بلدة
دارنده في مدرسة عمرها جميلة خاتون تاريخ سنة اربع وتسعين والف ١٠٩٤ س

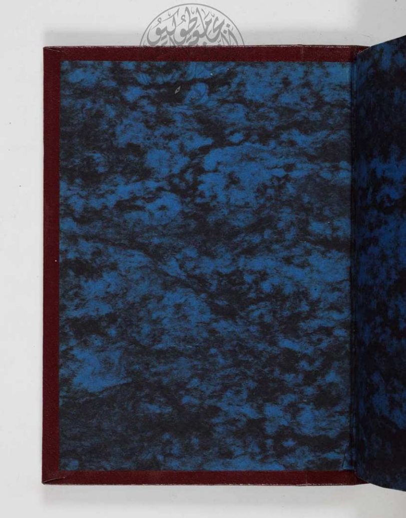


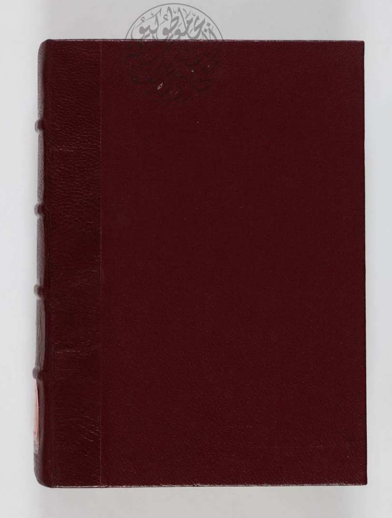


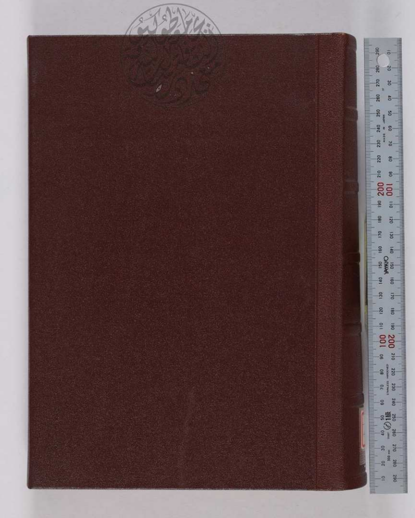












~[1200] fol.103v-191v: Jalal al-Din al-Dawwani جلال الدين الدواني : Sharh al-Aqa'id al-Adudiya شرح العقائد العضدية . .A commentary by al-Dawwani (died 907/1501) on Adud al-Din al-Iji's عضد الدين الإيجي Creed (Aqa'id عقائد); cf. GAL II 209 nr.VII and S II 291 nr.VII. Many glosses in the margin: they are anonymous or ascribed to "Isam عصام " "Muhi al-Din محي الدين " (= Muhi al-Din Muhammad Ibn al-Khatib محي الدين محمد بن الخطيب , GAL S II 292v?), "Ahmad أحمد " (= Ahmad Haydar? أحمد حيدر See below), " Mas'ud مسعود ", "Muhammad Amin محمد أمين ", "al-Khalkhali الخلخالي (cf. the following text), "Yusuf al-Qarabaghi يوسف القرباغي " (cf. GAL S II 291 nr.VII/1b) , "Jamal al-Din جمال الدين ", "Mahmud Hasan محمود حسن ", "Ahmad Haydar " (cf. GAL II 209 nr.VII/1c; S II 291 nr.VII/1c). .Commented text and glosses are within a red frame. The text of al-Iji is overlined in red. .